Mohamed MAHDI

CULTURE ET PATRIMOINE DES NOMADES

Les Bni Guil du Maroc Oriental

ENA
Ecole Nationale d'Agriculture de Meknès
Royaume du Maroc
Ministère de la Culture
TARGA aAde
Pour un développement durable

Culture et patrimoine des nomades
Les Bni Guil du Maroc Orienal

L'auteur : Mohamed Mahdi
1er édition : 2018
Dépôt légal :
I.S.B.N :
Impression : Edition Dar Assalam
Tél /Fax : 05.37.70.65.33 / 05.37.72.58.23
Adresse : Rue Siam N°6 RDC, Diour Jamaa Rabat
E-mail edition.darassalam@gmail.com

Dédicace

A la mémoire de ma vénérée mère qui,
Discrète et sobre elle vécut,
Discrète et sobre elle disparut,
Dans cette tiède nuit du 24 au 25 décembre 2012

Avec l'aide du bon Dieu, j'allais voir le pays des braves
Mais hélas j'ai vite déchanté, mon pays n'étant plus ce qu'il était
(…)
La roue du temps avait tourné, laissant des places désertes et sans vie
Les vieillards morts et ensevelis, les plus jeunes tous partis
Ô tristesse ! Où sont les tentes, jadis dressées
Les terres fertiles, les richesses variées
La farine, l'orge bienfaisant et le blé dur, des Arabes préféré
Et la Doghma, conférant aux nomades leur fierté
(…)
La Séniya toujours prête accompagnée de verres de thé.
Heureux de recevoir, à leur troupeau ils se hâtaient
Un agnelet grassouillet, à l'invité aussitôt sacrifié
(…)
Les cavaliers sur des chevaux en si belle équipée
Sur des selles de Majboud brillantes telles des diamants
(…)
De toutes les contrées sont venus les frères de l'Arabie
Cavaliers généreux défiants et belliqueux
Au cri de leur cheikh, ils se mettaient en harmonie
Puis se lançaient telle une mer en furie
Au bout de la course le baroud éclatait
Et fusait la fumée des bouts des fusils

Cheik Mohamed Zantar

SOMMAIRE

Remerciements
Avant-propos

Introduction

Partie I. Société, espace et mobilité

Chapitre 1. Modes d'organisation de la société

I. Organisation tribale
II. Organisation administrative et communale
III. Organisation administrative et communale

Chapitre 2. Modes d'organisation de l'espace

I. Organisation tribale des parcours
II. Organisation coopérative des parcours

Chapitre 3. Formes de mobilité nomades

I. Les anciennes formes de mobilités
II. Les nouvelles formes de mobilités

Chapitre 4. Normes, statuts et rapports sociaux

I. Nomadisme en devenir
II. Normes et rapports sociaux
III. Famille et rapport du genre
IV. Acteurs de la société civile

Partie II. Vies domestique et communautaire

Chapitre 1. L'habitat nomade

I. La tente,
II. Ses composantes,
III. Sa confection,
IV. Ses rituels.

Chapitre 2. La vie sous la tente

I. Le mobilier
II. L'agencement de la tente
III. L'art culinaire
IV. Les soins corporels

Chapitre 3. La vie dans le campement

I. L'hospitalité
II. L'Uzia'a

Chapitre 4. Savoir pastoral

I. L'animal
II. Le végétal
III. Le parcours
IV. L'eau

Partie III. Rituels et festivités

Chapitre 1. Rituels liés au cycle de vie humaine

I. Le mariage
II. La naissance
III. La circoncision
IV. La mort

Chapitre 2. Rituels liés au cycle de la nature

I. Hagouza
II. Waa'da
III. Ghonja
IV. Dazza
V. N'mar et Orfa

Partie IV. Productions artistiques

Chapitre 1. Poésie et chants

I. Poésie
II. Poésies et chants masculins
III. Poésies et chants féminins

Chapitre 2. Danses

I. T'bourida pédestre
II. Al Haydous masculin
III. R'guiss
IV. Al Haydous féminin

Chapitre 3. Art équestre

I. Amour du cheval
II. T'bourida
III.

Conclusion
Bibliographie
Annexes
Galerie Photos

Remerciements

Je tiens à remercier vivement l'Agence de l'Oriental pour la confiance qu'elle m'a exprimée en me confiant la réalisation de l'étude à la base de cet ouvrage.

Plus que des remerciements c'est toute ma reconnaissance à son inestimable contribution à l'ethnographie de cet ouvrage que je dois exprimer à Mme Zryouil Naima, mon épouse et compagne, *Asmoun Inou*. C'est grâce à elle que j'ai pu accéder aux subtilités féminines de la culture nomade des Bni Guil.

Je remercie également et vivement mon ami Abdeslam Hadiri pour nous avoir accompagnés sur le terrain et avoir saisi par la photo les nombreux éléments matériels de la culture nomade.

Je ne trouve pas de mots pour exprimer ma dette envers les nomades et la population de l'Oriental, pour leur gentillesse, accueil, générosité et disponibilité qui ne se sont jamais trahis depuis 1996. Je voudrai mentionner tout particulièrement Haj Bachir Labied, Haj Abdallah Halloumi et Said Halloumi. De même que les ingénieurs et cadres de l'administration de l'agriculture et de l'Agence de l'Oriental, Mohamed Harrach, la mémoire indéfectible du PDPEO, Abdelaziz El Omari et Yahya Karim, qui tous, par leur aide et soutien, m'ont toujours facilité le travail de terrain et permis la compréhension des enjeux locaux. Qu'ils trouvent ici l'expression de toute mon amitié.

Toutes mes amitiés à Hassan Rachik et Abdallah Herzenni pour leur lecture critique sans concession du manuscrit de cet ouvrage lors de sa présentation dans le cadre des activités de la Chaire Paul Pascon en mars 2016.

Je ne remercierai jamais assez, mon amie et complice de recherche sur le monde pastoral, Anne-Marie Brisebarre, ma reviewer attitrée, qui a généreusement vu et revu ce texte, comme l'ensemble de mes textes sur le pastoralisme. Qu'elle trouve ici l'expression de ma reconnaissance et de mes amitiés les plus sincères.

Toute ma gratitude et mes remerciements à l'Association Targa-Aide et à l'École Nationale d'Agriculture en la personne de son Directeur, le collègue Taoufiq Benziane, pour le soutien apporté à cette publication.

Je profite de cet espace de remerciements pour m'acquitter d'une ancienne dette envers mon ami Mohamed Tozy. Qu'il sache que son amitié subtile fut mon réconfort face à l'adversité.

Avant-propos

L'heuristique querelle des images

L'Oriental pastoral, nomade et steppique intrigue, fascine et enchante. L'évocation de la steppe provoque une succession d'images, de nombreuses images qui ravivent des images originelles. Mon imagerie de la steppe s'est construite au confluent de deux types d'images : mes propres images *sur la steppe* et les images *de la steppe,* celles par lesquelles elle s'expose et s'offre au regard. Dans ce rapprochement, mon imagerie *sur la steppe* fut rudement mise à l'épreuve, malmenée et à chaque fois rappelée à l'ordre, retouchée et … déçue. Tout au début, les images *de la steppe* me déçurent, ce fut comme pour tester mes prédispositions à aller au-delà de leurs apparences, à les pénétrer et éprouver mes capacités à les déconstruire. L'*image de la steppe* est telle une force calme et mystérieuse qui réclame patience, passion, et amour pour livrer ses secrets.

Et d'abord l'image visuelle de ces nombreux moutons fixés au sol, au milieu d'une terre nue et comme semée de pierres. ''Mais que font-ils là ?'' Avais-je demandé naïvement, en 1977, intrigué par l'immensité de ces espaces s'étendant à perte de vue dans une monotonie affligeante et défilant devant nos yeux alors que nous cheminions de Guercif vers Taza[1]. Des terres où rien ne pousse et où des moutons faisaient semblant de paître. ''Ici, c'est le pays du vent et de l'armoise'' m'a-t-on répondu. Réponse lapidaire qui en rajoutait à mon désarroi. Ensuite, l'image idéelle et romantique du nomade vivant du lait et de la viande de son riche troupeau de moutons et de dromadaires, coulant une vie paisible sous sa tente en laine noire au milieu de ses épouses et versifiant sur l'amour de la femme, du

[1] J'accomplissais alors mon service civil comme enseignant du français au lycée de Guercif.

cheval, de l'hospitalité et de l'honneur de la tribu. C'est au fur et à mesure que s'accumulent les moments que les nomades m'ont, généreusement, offerts de partager avec eux, que l'image de ces terres dépouillées cèdera progressivement la place à d'autres images où la steppe paraissait une terre plutôt hospitalière. Oui, cette steppe monotone et d'apparence dénudée est d'une générosité qui n'a d'égale que la générosité des nomades qui l'habitent, la façonnent et savent y vivre. C'était donc plus un problème de l'œil qui regarde, naïf, novice et non encore exercé, que de la chose regardée.

Mon premier contact avec les nomades remonte à 1992 chez les Oulad Khawa et ce n'est qu'en 1996, lors un stage des étudiants de l'École Nationale d'Agriculture de Meknès, que mes premières investigations sur les nomades de l'Oriental furent initiées[2]. Tout heureux de passer de la recherche sur les transhumants du Haut et Moyen Atlas à l'exploration du monde nomade qui me fascinait à travers mes lectures de la revue ''Production Pastorale et Société'', mes images romantiques de ce monde se sont complètement effondrées au contact de la première tente nomade qui m'offrit son hospitalité. Je fus brutalement mis en face de la dure réalité de la vie de ces hommes et de ces femmes. Il faudrait du temps, beaucoup de temps et de patience, pour accéder aux secrets de cette terre et de ses hommes. Et encore !

Rien ne résumerait probablement mieux le paradoxe troublant des images de la steppe des nomades que la notion de Jdoub et son antonyme, Al Khayr, richesse et abondance, ou Al A'am Zine, la bonne année. La steppe des nomades vit au rythme de la succession cyclique des années néfastes, de Jdoub, et des années fastes, d'Al Khayr. Le temps du Jdoub, c'est quand sévit la sécheresse qui

[2] Comment oublier les propos de ce nomade nous accueillant devant sa tente alors que nous descendions de notre Land Rover ''M Rouge'' : ''*Marhba, Marhaba, Malli A'da Al Makhzen Kay t'fakarna.''* Bienvenue ! Bienvenue ! ''Heureux qu'on soit encore rappelé au bon souvenir du Makhzen''. Cela suffit pour comprendre ce que le mot marginalisation veut dire.

engendre la disette et la précarité[3]. Jdoub exerce un effet dépressif sur les éleveurs. Et nombreux sont ceux qui abandonnent l'activité d'élevage. Le nomade traverse alors une crise grave. Il se trouve dans un état d'immobilisme total, il cesse tout mouvement et se résigne en nichant dans un lieu, Saqar, tel ces brebis immobiles ''Saqra'', qu'on a aperçues comme fixées au sol. C'est de cette manière que le nomade s'accroche en attendant le retour d'une bonne année. Hna Saqrine Hatta Ihan Moulana, ''Nous voilà fixés dans notre coin, en attendant la miséricorde divine'', me disait un éleveur désespéré. L'attente pourrait durer plusieurs années de sécheresse successives. Par bonheur, et s'agissant de sa propre misère, le nomade a la mémoire courte. Désabusé les années du Jdoub et prêt à renoncer à l'élevage, aux premiers signes annonciateurs d'une bonne année son addiction à l'élevage refait surface, et, comme par enchantement, il oublie très vite les temps amers du Jdoub et, comme si de rien n'était, revient à ses brebis comme d'autres reviennent à leur premier amour. C'est de la sorte que les hommes de la steppe forcent l'admiration et le respect. Ils se cramponnent solidement à la vie pastorale et à la vie tout court.

Rien n'exprimerait mieux les bonnes années dans la steppe que l'abondance des truffes. Étonnant, d'ailleurs, comment cette terre indigente peut libérer un produit de luxe précieusement gardé enfoui dans ses entrailles. Paradoxalement encore, les bonnes années, les pasteurs se transforment en glaneurs et retournent au stade de la cueillette. Des témoignages concordant attestent que la relance de l'activité pastorale ou le financement d'un commerce d'élevage ... était rendu possible grâce aux recettes provenant du commerce de la truffe. La truffe recapitalise là où le Jdoub a décapitalisé. La fonction régulatrice de la truffe et ses bienfaits sur la pérennité de l'activité d'élevage et sur la vie dans la steppe n'ont pas encore été évalués à leur juste valeur. Considérées encore comme quantité négligeable, la

[3] Hassan Kamil 1993, Penser et agir "Jdoub" : gestion du risque et rationalité des comportements d'élevage des pasteurs nomades de Missour (Maroc oriental) – Aix en Provence : Université de Provence.

truffe et sa ‘’filière’’ sont abandonnées à l’anarchie d’un marché où ce ne sont certainement pas les pasteurs - glaneurs qui tirent le meilleur avantage[4].

C’est dans ces conditions d’existence, commandées par l’incertitude et l’aléa, que les nomades ont façonné une fascinante culture, participant à la richesse et à la diversité du patrimoine culturel matériel et immatériel marocain et, par la même, à la grandeur du patrimoine de l’humanité. Si cet ouvrage parvient à familiariser le lecteur avec certains des éléments de ce patrimoine culturel nomade et, l’espoir étant permis, pourquoi pas à les lui faire aimer, il aura atteint son objectif.

[4] Sur des flyers et affiches promouvant l’image de marque de l’oriental la truffe figure en bonne place au côté du mouton de la race Bni Guil

Introduction

Cet ouvrage[5] est une contribution à la connaissance de la culture et du patrimoine des nomades du Maroc Oriental[6]. Les nomades de l'Oriental font partie d'un univers de pasteurs qui ont essaimé dans divers régions du monde. Mais ils sont particulièrement plus proches des nomades du Sahara du Sud du Maroc et des Baydanes de la Mauritanie dont ils partagent de nombreux traits culturels que Feu P. Bonte a nommé ''culture de la Bâdiya'' traduisant les valeurs attachées à l'élevage et au nomadisme.

Les nomades de l'Oriental vivent dans la steppe, Sahb, qui renvoie au mot arabe Bâdiya lui-même lié à celui de badw, bédouin. Pour les Maures, par exemple, la Bâdiya « signifie en hassaniyya le désert humanisé par la présence de campements, de pâturages et de troupeaux, par opposition aux termes khalawa ou sahra, qui désignent des espaces vides et stériles » (Boulay, 2004). De leur côté, les nomades de l'Oriental se disent A'rab, Arabe, ou des A'roubia ou encore des habitants de Laa'roubia. Ce dernier mot est l'équivalent du mot Bâdiyah chez les Sahraouis et les Maures.

---

[5] Cet ouvrage reprend, en les développant, les résultats d'une étude réalisée à la demande de l'Agence de l'Oriental (Royaume du Maroc 2011) dont l'objectif est d'analyser l'ensemble des pratiques culturelles traditionnelles et les manifestations artistiques nomades. Ces résultats ont fait l'objet d'un rapport d'étude qui a, par la suite, fourni la matière à l'élaboration d'un beau livre (M. Mahdi, Ph. Michel, H. Oudguiri, 2012).

[6] L'Oriental désigne, dans le contexte de cet ouvrage, la zone limitée au Nord par les monts d'Oujda et de Debdou, à l'Est par la frontière Algéro-Marocaine, à l'Ouest par le plateau du Rekkam et la chaîne du Haut Atlas, et au Sud par la zone présaharienne. La superficie de cette zone est d'environ 32.000 Km². Sur ce territoire vivent les collectivités territoriales et humaines de Ain Bni Mathar, Merija, Oulad Ghziel, et Oulad Sidi Abdelhakem (Province de Jerada), Ateuf, Oulad M'hamed (Province de Taourirt) et Tendrara, Maâtarka et Béni Guil (Province de Figuig). Ces communes relèvent de la zone d'action du Projet de Développement des Parcours et de l'Elevage de l'Oriental (PDPEO) sur lequel nous aurons à revenir. Ces collectivités forment un ensemble de tribus qui participent à une même *''culture nomade''*.

Au Maroc, le nombre des nomades va en se rétrécissant[7]. Mais comme leurs homologues partout ailleurs, les nomades du Maroc vivent actuellement dans un monde globalisé, sont aux prises avec la modernité et subissent l'influence de la culture mondiale (Bonte et Ben Hounet, 2010). Mais les nomades tiennent encore bon, perpétuant sous des modalités diverses et variables un mode de production pastoral, un genre de vie nomade et la culture qui leur est associée (Mahdi, 2015 :15). Ils maintiennent ainsi des formes sans cesse renouvelées d'un nomadisme fort éloigné de tout modèle qui le substantialise.

L'ouvrage traite des processus du changement et de résistance de cette culture des nomades aux prises avec un monde en constante transformation. Il en restitue les traits saillants et postule que les formes persistantes de cette culture sont dues aux efforts déployés par les nomades pour s'adapter à ce monde. L'ouvrage, focalisé davantage sur les nomades de la confédération des Bni Guil, prolonge nos travaux sur le processus de changement des sociétés pastorales du Haut et Moyen Atlas et dernièrement du Sahara.

Comme dans toute société, la culture des Bni Guil repose sur des fondements matériels et d'autres immatériels d'ordre cognitif et symbolique (P. Bonte, 2006) ; sur des éléments matériels et tangibles et sur d'autres immatériels et non tangibles. Les fondements matériels de la société des Bni Guil sont représentés par l'élevage pastoral de moutons, de chèvres, de dromadaires, les produits dérivés de cet élevage - la laine, les poils, la viande, le lait, le beurre -, leur transformation, à travers l'art culinaire et l'artisanat, en habitat, la tente, et en divers mets et produits alimentaires conservables, en mobilier, en articles d'habillement et ustensiles de cuisine... C'est la culture matérielle des nomades.

[7] Au Maroc, l'effectif de la population nomade recensée au 1er septembre 2014 s'élève à 25.274 personnes contre 68.540 en 2004, soit une baisse de 63%. Le nombre de ménages nomades s'établit à 4044 ménages, ce qui correspond à une taille moyenne de 6,2 personnes contre 4,6 personnes au niveau national. - Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 2014. La seule inconnue est la définition du nomade retenue par le recensement.

Les fondements cognitifs et symboliques sont représentés, d'une part, par tous les savoirs et savoir-faire consubstantiels au mode de vie dans la steppe et à ses contraintes, comme les techniques d'élevage, les connaissances de la faune et de la flore, du climat et de la météorologie, la médecine et la pharmacopée traditionnelles. Et, d'autre part, par les normes qui régissent la vie sociale et les rapports sociaux, les traditions orales, les coutumes, la langue, les activités rituelles et artistiques comme la musique et la danse et les arts de la table. C'est la culture immatérielle des nomades.

La culture du nomadisme s'étend aux modes d'organisation de la vie sociale sur une base tribale et ethno-lignagère, au système de production pastorale, aux modes de gestion des espaces de parcours et des ressources en eau, aux croyances et aux valeurs que les nomades considèrent comme fondamentales, comme l'honneur ou l'hospitalité. Les aspects de la culture du nomadisme des Bni Guil, dont nous dressons l'inventaire, sont ceux qui font encore partie de la vie ordinaire ou exceptionnelle des hommes et des femmes, ceux qu'on a pu observer et sur lesquels nous avons longtemps enquêtés, la production pastorale et la société, ou auxquels nous avons participé, la vie sous la tente, les réceptions d'hospitalité, ou bien ceux que nos interlocuteurs nous ont relatés, les rites et les cérémonies, et patiemment expliqués, l'architecture de la tente, ou enfin ceux qu'ils ont reproduits devant nous et pour notre plaisir, des recettes et plats cuisinés à l'ancienne. En un mot, ce sont les manifestations du nomadisme encore vivantes dans la pratique, les actes ou la mémoire des pasteurs dont il sera question ici et non de l'essence improbable d'un nomadisme fictionnel.

Les manifestations que nous avions pu recueillir montrent l'extrême richesse de la culture du nomadisme de l'Oriental, sa capacité à s'adapter et à s'inventer pour faire face aux changements. Ce qui nous convainc du caractère sommaire de cet inventaire. Cette culture est l'œuvre combinée des femmes et des hommes nomades, un héritage transmis de génération en génération qui devient un objet patrimonial, le ''patrimoine des nomades''. Mais comment définir ce ''patrimoine

des nomades'' sans encourir le risque du réductionnisme et tout en évitant les stéréotypes et l'essentialisme ? Comment envisager sa patrimonialisation dans une démarche connectée aux réalités du pastoralisme nomade ? Ce sont là, certes, des questions incidentes par rapport à l'objet de cet ouvrage mais qui ne peuvent être esquivées car l'étude qui est à sa base est inscrite dans le cadre des efforts déployés par le commanditaire pour « valoriser le patrimoine naturel et culturel des communautés nomades de l'Oriental et susciter la réflexion sur la problématique de la culture, du patrimoine et de leur valorisation » (Agence de l'Oriental, 2007).

Le patrimoine est l'héritage commun d'un groupe ou d'une collectivité qui est transmis aux générations suivantes. Il peut être de nature très diverse : culture, histoire, langue, système de valeurs, monuments, œuvres artistiques... Le patrimoine comporte des éléments aussi variés que les produits de terroir, les savoir et savoir-faire, les paysages, les éléments du bâti, les productions artistiques et littéraires, les festivités en tout genre, etc. En définitive, le patrimoine concerne toute la culture matérielle et immatérielle d'une société.

Le patrimoine est de plus en plus envisagé comme une ressource territoriale (H. Gumuchian et B. Pecqueur, 2007) et un levier de développement. Les approches territoriales, économiques, sociologiques et géographiques considèrent le patrimoine comme moteur de la construction et du développement territorial à travers une approche de patrimonialisation. Celle-ci peut être définie comme ''le processus par lequel des éléments de la culture ou de la nature deviennent, à un moment donné de l'histoire des sociétés, investis de la qualité de bien patrimonial digne d'être sauvegardé, mis en valeur au profit des générations actuelles et transmis aux générations futures'' (A. Skounti, 2010). La patrimonialisation est une approche qui, par-delà l'affirmation d'une identité sur une base patrimoniale, cherche à fonder le développement d'une population et d'un territoire sur des ressources patrimoniales.

Tout particulièrement, le patrimoine culturel immatériel constitue pour l'Unesco « un ensemble vivant et en perpétuelle recréation de pratiques, de savoirs et de représentations, qui permet aux individus et aux communautés, à tous les échelons de la société, d'exprimer des manières de concevoir le monde à travers des systèmes de valeurs et des repères éthiques »[8]. ''Le processus de patrimonialisation les installe (les éléments matériels et immatériels), non pas hors du temps, mais dans un temps autre, comme sur une autre orbite. Ils y tournent désormais au rythme des visiteurs (s'agissant des objets, des monuments et des sites) et au rythme des festivals et autres activités culturelles modernes qui en promeuvent une forme adaptée au public d'aujourd'hui (s'agissant des éléments du patrimoine culturel immatériel).'' (A. Skounti, 2010)

Les populations de l'Oriental sont déjà engagées dans des processus de préservation et de transmission de la culture nomade opérant des choix et une sélection d'éléments les plus significatifs pour eux[9], à travers le lancement de festivals de t'bourida et de poésie, dont nous trouvons quelques échos dans cet ouvrage[10]. Les institutions de développement emboitent le pas à ces initiatives endogènes. Et c'est ce qui justifie la commande de l'étude qui est à la base de cet ouvrage. Mais la patrimonialisation de la culture nomade, qu'elle soit initiée par

---

[8] Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (UNESCO, 2003, art.2) www.unesco.org/culture.

[9] Cf. thèse Ouafa Messous, 2016 qui traite de la patrimonialisation de certains éléments culturels et leur mobilisation pour promouvoir la ville d'Essaouira, fabriquer son image et sa mémoire collective. Cette image, qui va déterminer son attractivité et sa compétitivité, sera créée dans une démarche de marketing, le city branding. L'image est co-construite par l'intentionnalité de plusieurs acteurs dans une approche de développement territorial exclusive. L'auteur montre que si par le passé, les deux confréries des Regraga, avec leurs rites autour du Daour, et les Gnaoua avec leur musique de transe, créaient l'événement dans la ville, depuis le festival, l'image de la ville ne renvoie plus qu'aux Gnaoua.

[10] La perpétuation des traditions nomades se manifeste également par ces séjours de villégiatures sous la tente ou dans des salles de réception construites dans la steppe, indiquant par ailleurs l'apparition de nouveaux signes de prestige chez les éleveurs. Ces pratiques communes, entre autres, aux populations nomades du Sahara (Mahdi, 2015), de la Mauritanie (Bonte, 2004), de la Jordanie (I. Mafi, 2010), qui ont abandonné le mode de vie nomade mais continuent à perpétuer ses symboles et dont Bonte n'a vu qu'un simulacre du nomadisme.

les populations ou conçue sur le modèle de l'UNESCO et prise en charge par les autorités publiques, ne présente-t-elle pas de risques ?

Une thèse consacrée aux mutations de la culture pastorale des Alpes et de la Provence (G. Lebaudy, 2016) aborde la problématique de la patrimonialisation du pastoralisme du Sud de la France. Elle soulève des interrogations et attire l'attention par des mises en garde toutes inspirantes et instructives pour les entreprises de patrimonialisation du nomadisme[11]. Bien que le contexte et le mode de vie des transhumants des montagnes du Sud de la France soient différents du ceux des nomades de la steppe de l'Oriental du Maroc, les deux populations puisent dans le fond d'une même culture pastorale, ce qui autorise quelques rapprochements. Pour l'auteur de cette thèse, la patrimonialisation serait une mise en scène très problématique de la culture pastorale qui pose un bon nombre de questions que nous essayons d'adapter de la manière suivante.

La première question concerne la patrimonialisation et les acteurs de la culture objet de cette patrimonialisation. La patrimonialisation, qui consiste à préserver et transmettre la culture pastorale, passe par l'intégration et la valorisation de l'ensemble des acteurs de cette culture, notamment les plus précaires, et par la reconnaissance sociale du pastoralisme[12]. La question n'est pas tant la mise en patrimoine de cette culture pastorale que la capacité à faire exister les éleveurs, les bergers et leurs familles dans leur territoire et leur permettre d'exercer leur métier d'éleveur et d'en vivre. Dans cette perspective la patrimonialisation du pastoralisme concernera sa double dimension de culture et de pratique économique et sociale.

La deuxième interrogation est relative aux risques probables de la patrimonialisation. La « mise en patrimoine du pastoralisme », notamment par sa

[11] G. Lebaudy se réfère à son implication dans l'expérience de la « La Routo », « Itinéraire agritouristique de valorisation des produits, des métiers et du patrimoine de la transhumance ».
[12] Promulgation de la loi pastorale au Maroc le 27 Avril 2016.

« mise en tourisme », encourt des risques et serait à la base d'enjeux que l'expérience de la Routo[13] a permis de révéler. Des enseignements peuvent être tirés de cette expérience, qui intéresseraient la patrimonialisation de la culture nomade de l'Oriental, pour que, justement, « la patrimonialisation ne débouche sur des bricolages identitaires d'où sont exclus les acteurs principaux, les bergers et les éleveurs. » (Lebaudy, 2016 : 392). Ce qui adviendra quand le processus de patrimonialisation se désintéresse des réalités de terrain et qu'il n'envisage pas les mécanismes à mettre en place pour assurer la pérennité du mode de vie pastoral, à travers la question de la relève, de la formation de jeunes bergers, de l'organisation du marché de bétail et de la filière... et, ne prend pas en compte les évolutions en cours du mode de production pastorale et du genre de vie pastoral et ne favorise pas les conditions de viabilité de l'économie pastorale.

Au risque de paraître normatif, la patrimonialisation souhaitée serait celle qui cherche à sauvegarder et à développer le mode de production pastoral, à l'accompagner dans ses efforts d'adaptation aux changements climatiques, économiques, sociaux et institutionnels, à comprendre ses évolutions et in fine à faire profiter les éleveurs des retombées de cette patrimonialisation (Lebaudy, 2016 : 400). Une patrimonialisation qui place les pasteurs au centre du processus. La patrimonialisation sera alors en phase avec un patrimoine pastoral vivant et non réifié[14]. Le processus de patrimonialisation du pastoralisme Alpin montre que La Routo a construit une image et un récit sur la culture pastorale éloignés des réalités du pastoralisme (Lebaudy, 2016 : 242). En proposant de faire vivre

[13] La Routo, terme vernaculaire occitan désignant l'acte de transhumer (Lebaudy, 2016 : 233). C'est un projet, issu d'un programme européen ALCOTRA (2011-2013), qui a « pour ambition, la création d'un réseau transfrontalier de promotion des métiers, des produits et du patrimoine lié à la transhumance ». C'est une ''mise en tourisme du pastoralisme'' qui propose une randonnée sur les chemins (les drailles) de la transhumance, la valorisation des produits de l'élevage ovin auprès des restaurateurs, des « objets artisanaux La Routo : sonnailles, biasses (sacs), bâtons et couteaux de berger, valorisation de la laine… L'auteur est très critique vis-à-vis de cette entreprise la Routo, à laquelle il fut impliqué au double titre d'ethnologue et d'acteur de la patrimonialisation du pastoralisme.

[14] L'auteur poursuit son analyse de cette réification en démontrant que ce processus de patrimonialisation débouche sur une marchandisation de la culture pastorale par la mise en marché de ses produits dérivés.

l'expérience de la transhumance aux touristes, La Routo « fabrique une transhumance sans berger, ni troupeau» transformant celle-ci en une « marque déposée » portée sur les produits dérivés à destination d'une clientèle touristique (Lebaudy, 2016 : 235).

Les risques de la patrimonialisation sont également évoqués par P. Bonte dans ''Les derniers nomades'' ; il y voit une folklorisation du mode de vie et de la culture des nomades qui n'est qu'une des conséquences de leur marginalisation. Cependant, ces peuples, selon Bonte ''résistent à leur disparition programmée en réaffirmant leur valeur culturelle et leur refus de l'uniformisation apportée par la mondialisation.'' (Bonte 2004 : 212)

La troisième interrogation touche au rôle de l'ethnologue dans le processus de patrimonialisation. L'ethnologue est appelé à intervenir dans le processus de patrimonialisation en tant que producteur de connaissance et, parfois, en tant qu'acteur[15]. La recherche ethnographique devient un outil de légitimation d'une démarche de mise en patrimoine, de création et de proposition d'une image de marque (branding). L'ethnologue fournit une caution scientifique à la patrimonialisation et participe à la construction de ce patrimoine. L'auteur invite à une réflexion critique sur la production du patrimoine par l'action des scientifiques.

La méthodologie adoptée pour réaliser l'étude à la base de cet ouvrage a procédé par une analyse documentaire et par des enquêtes sur le terrain. L'analyse documentaire a permis de traiter les documents disponibles sur la population et le territoire de l'Oriental. Ceux-ci ont été soumis à une analyse, synthétisée et

[15] Ce qui nous renvoie à notre propre et modeste pratique de l'ethnologie au service de la patrimonialisation. D'abord, dans le cadre de cette étude. Ensuite, dans le cadre d'un projet de patrimonialisation de la danse de Taskiwin inscrite sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO le 6 décembre 2017, et que nous avons initié avec des collègues depuis trois années. Les démarches de patrimonialisation et la nature de l'implication des ethnologues sont aussi diverses que les éléments culturels objet de patrimonialisation. Dans notre cas, nous étions maitres de la démarche et nous avons veillé, autant qu'il nous a été possible, à ce que les acteurs et détenteurs de l'élément patrimonial, soient et restent au centre de ce processus.

présentée dans une forme qui en facilite la consultation et la compréhension. La méthode suivie pour élaborer cette synthèse est détaillée dans l'annexe 1. Les résultats de la synthèse seront présentés dans la première partie de cet ouvrage.
Les enquêtes de terrain ont été réalisées, d'un côté, selon une approche anthropologique et de genre, et de l'autre, suivant une approche d'anthropologie visuelle. Une attention particulière a été accordée à la confédération des Bni Guil chez qui nous avons conduit nos investigations ethnographiques. C'est dans cette optique que les investigations conduites lors de cette recherche ont concerné dans le même temps le monde masculin et l'univers féminin ainsi que les relations entre eux. Le rôle de la femme dans l'entretien, la perpétuation et l'évolution du genre de vie nomade est important à faire ressortir. Les enquêtes ont porté sur les différentes dimensions de la culture nomade, notamment la vie sous la tente et dans les campements nomades, les rituels, les productions littéraires et artistiques. Les outils d'enquête utilisés sont l'entretien individuel et de groupe et l'observation participante. Les enquêtes ont permis de collecter des données sur la culture et le patrimoine nomades et de constituer un inventaire de leurs principales composantes qui seront décrites, classées par catégories, analysées, et exposées dans les parties deux, trois et quatre.

L'approche d'anthropologie visuelle a accompagné ces enquêtes de terrain pour saisir par la photo les divers aspects couverts par ces enquêtes. La photographie est un ''outil d'enregistrement'' de la réalité culturelle des nomades et permet de disposer d'un support iconique pour son illustration auquel nous sommes souvent revenu. Le recours à la photographie (ou à la caméra par la suite, voir en bibliographie le film réalisé) comme moyen de produire des images sur les communautés étudiées par les anthropologues est une pratique aussi vieille que la discipline. C'est un outil d'investigation non verbal. La photographie est un support visuel qui représente (ou reproduit) le réel ou une partie de ce réel de façon plus fidèle que la parole ou le discours. C'est de cette qualité que la photographie tire son pouvoir. Le pouvoir de l'image. En anthropologie, l'image est considérée comme un élément intrinsèque et non extrinsèque du processus de recherche. Dans

cette étude, le travail du photographe n'est pas parallèle à celui du chercheur, mais fait partie de l'ensemble du dispositif méthodologique.

L'anthropologie distingue l'image en tant qu' ''outil d'enregistrement'' et en tant qu' ''objet de recherche''. Dans le cadre de cette étude de commande c'est avant tout le premier usage qui a été privilégié. L'image aidera à réaliser une description ethnographique fine et riche des éléments de la culture nomade et permettra de disposer d'un support iconique pour son illustration. Une galerie photos en fin de l'ouvrage exposera quelques aspects couverts par la culture nomade.

Les deux démarches ont permis de s'approcher des hommes et des femmes des Bni Guil, de recueillir les principaux éléments de leur culture et de procéder à leur inventaire. Les éléments culturels identifiés sont regroupés par thématiques. Chaque élément ou sujet de la culture nomade est décrit et exposé dans des fiches. Des fiches sont élaborées sur la tente, ses formes, sa signification, les objets de l'artisanat, les outils de travail. D'autres fiches décrivent les coutumes, la musique, la danse, la poésie, le tissage, l'art équestre (T'bourida), l'art culinaire, les produits de terroir (viande, lait et ses dérivés…, la gastronomie), le tatouage, le mobilier, etc. La finalité étant de constituer un inventaire aussi exhaustif que possible des éléments de la culture nomade et d'en faire une description minutieuse mais non ésotérique, illustrée par des images.

Les données des investigations conduites dans le cadre de cette recherche sont revues, réécrites et enrichies par d'autres apports pour essayer de cerner l'ensemble des dimensions des communautés nomades. Nous les présentons en les articulant autour de quatre parties.

La première partie traite du mode d'organisation des sociétés nomades, des principes qui président à cette organisation et de leurs implications sur la gestion de l'espace pastoral et des changements qui ont affecté cet ensemble. Selon la

définition de la culture ici adoptée, l'organisation socio-spatiale est une composante de la culture des Bni Guil. Le mode d'organisation sociale concerne les structures sociales tribales, leurs divisions et subdivisions en fraction, farqa, etc. Il s'étend à l'organisation des campements de nomadisme autour de tentes et au genre de vie nomade. Et enfin au rapport des nomades aux villes et centres urbains et au développement du phénomène de sédentarisation. L'organisation territoriale touche à l'organisation et à la gestion de l'espace pastoral. Le territoire pastoral et ses subdivisions selon les ethnies, puis selon les Walf pastoraux et enfin selon leurs utilisations saisonnières seront décrits et analysés. De même que seront exposées les règles qui régissent l'usage du territoire, le droit coutumier, Orf et enfin les conflits et leur mode de régulation. Les modes d'organisation sociale et territoriale n'étant pas statiques, de nouveaux modes d'organisation sociale et territoriale dans le cadre des communes rurales et des coopératives pastorales sont apparus dont il faudrait rendre compte.

La deuxième partie concerne la culture et le patrimoine nomades, leur vie matérielle et symbolique. L'attention sera portée sur la vie domestique et communautaire des nomades, d'une part, et, de l'autre, sur les productions intellectuelles et symboliques, saisies à travers les pratiques rituelles et festives, les manifestations artistiques et littéraires par lesquelles les Bni Guil organisent leur vie et donnent sens à leur univers social et cosmique. A travers la vie domestique et communautaire des nomades nous accédons à la tente nomade, à la vie qui l'anime, aux codes qui la régissent et aux valeurs d'honneur et d'hospitalité communes. Le savoir pastoral permettra d'aborder les connaissances théoriques et pratiques détenues par les pasteurs sur l'animal et le végétal, sur le parcours et sur l'eau. Les activités rituelles et les festivités seront présentées et organisées autour de celles liées au cycle de vie humaine comme la naissance, la circoncision, le mariage et la mort et celles en rapport avec le cycle de la nature comme Hagouza, Waa'da, Ghonja, etc. Les productions artistiques à l'instar de la poésie, des chants et danses donnent une place importante à la T'bourida pédestre, Al Haydous masculin et féminin, R'guiss. L'art équestre est dominé par la T'bourida et révèle tout l'amour que les nomades vouent au cheval.

Partie 1
Société, espace et mobilité

L'Oriental pastoral et steppique a commencé à sortir de sa marginalité à partir de la fin des années 80, à la faveur du Projet de Développement des Parcours et de l'Elevage de l'Oriental (PDPEO). Une intense activité de recherche, d'expertise et de développement s'y est déployée et a concerné toutes les dimensions de la vie sociale, économique, politique, technique et environnementale, des communautés nomades de l'Oriental. En parallèle, une intense production de documents, s'étalant sur une vingtaine d'années, fut féconde, produisant une grande richesse de connaissances et d'ingénieries de développement, dont on commence à peine à mesurer l'importance et à capitaliser les enseignements (Royaume du Maroc, 2001b).

Une abondante littérature, de nature diverse, est donc actuellement disponible sur les communautés nomades de l'Oriental. Elle fourmille de descriptions des dimensions sociales, économiques, techniques, institutionnelles, culturelles, etc., de ces sociétés et fournit de précieuses analyses sur les changements qui les affectent. Dans cette partie, nous en dressons une synthèse pour appréhender la nature de ces changements qui modifient l'organisation sociale, spatiale des tribus nomades, leurs mobilités, leurs normes et valeurs sociales, et enfin leurs statuts sociaux.

Cette richesse documentaire est redevable à de multiples acteurs : experts, développeurs, chercheurs, enseignants, étudiants, et j'ajouterai, sans aucune forme de démagogie, la population de cette région qui fut associée, d'une manière ou d'une autre, à l'élaboration de ces documents, comme le veut le credo des approches participatives largement intégrées dans l'action de ces mêmes acteurs. Pour user d'une métaphore pastorale, disons que l'Oriental a été intensément pâturé. Du même coup, c'est le parcours collectif (décidemment !) ou l'itinéraire de ces chercheurs, experts et développeurs, où se mêlent science et expertise, recherche et action, que cette synthèse entend restituer. Pour ne pas alourdir la présentation nous renvoyons le lecteur à l'annexe 1 pour prendre connaissance de la méthode suivie pour élaborer cette synthèse.

De toute cette documentation émerge le rôle que le PDPEO a joué autant dans la production des connaissances sur les sociétés nomades de l'Oriental, que dans le processus de leur changement. Le PDPEO a été à l'origine de quelques études de base d'une importance capitale. Il semble que la devise ''connaître avant d'agir'' a servi de principe de conduite aux pionniers de ce projet. Si la connaissance précède l'action, celle-ci a été avant tout le produit d'enquêtes assez systématiques sur des thèmes ponctuels et précis. Signalons-en les principales dont il sera question par la suite. Les enquêtes sur la morphologie sociale (Hammoudi et Rachik, 1990) et celles sur les innovations (Hammoudi et al, 1992) dont M. Tozy parle dans les termes suivants : « … le projet s'est entouré d'une série de garanties visant la connaissance profonde de la morphologie des groupes ethniques. Une étude sociologique, conduite par l'IAV Hassan II en trois phases, a reconstitué la morphologie des tribus, analysé les liens de solidarité, dressé la monographie des mouvements pastoraux, et réalisé des études sur l'aptitude des éleveurs à l'innovation. Ce qui a permis d'esquisser l'architecture générale de ce déploiement des collectivités ethniques dans des formes d'organisation nouvelles… les coopératives pastorales » (Tozy, 2002). Le ton est donné sur les deux dimensions que couvre ce type de document sur les sociétés nomades de l'Oriental: l'une sociologique, qui appréhende le changement social, et l'autre cognitive, qui produit la connaissance sur ce changement. Ce type de documents fournit des indications sur l'organisation sociale des nomades et permet de reconstituer le processus du passage de la tribu à la coopérative, la nature et les conséquences de cette transition sur les multiples aspects de la vie de ces sociétés. C'est ce qui sera présenté dans les quatre chapitres de cette partie.

Chapitre 1
Modes d'organisation de la société

Le mode d'organisation d'un peuple fait partie de sa culture ; celle-ci peut être regardée comme " la manière dont une société donnée produit et reproduit, gère l'environnement naturel, organise la vie sociale et donne sens à son univers." Chez les Bni Guil, cette organisation est de type tribal, associée à un genre de vie pastoral et nomade. Actuellement, cette organisation a pris une configuration où se superposent trois paliers: tribal, administratif et coopératif. Cette configuration complexe est le résultat d'un processus évolutif et adaptatif. Son analyse nécessite d'être inscrite dans une perspective historique et dynamique. Car la manière dont cette configuration s'est formée dans le temps est très instructive à qui veut comprendre les relations existant entre structures traditionnelles et tribales et structures modernes et étatiques. Nous présentons, dans un premier temps, l'organisation tribale traditionnelle des Bni Guil. Dans un second temps, nous montrerons comment l'organisation administrative, mise en place par l'Etat marocain indépendant, s'est superposée à l'organisation tribale. Dans un troisième temps, nous ferons appel à l'expérience d'organisation des pasteurs des tribus Bni Guil dans le cadre des coopératives pastorales initiés par le PDPEO pour compléter ce paysage organisationnel. (Annexe 2)

I. Organisation tribale

Les Bni Guil forment une confédération qui regroupe un ensemble de tribus nomades. Sur l'origine de l'appellation ''Bni Guil'', les gens des tribus n'évoquent aucune filiation unilinéaire les rattachant à un ancêtre commun, malgré cet attribut «Bni», « Fils d'un tel… », par lequel ils se reconnaissent l'identité de « Guilli », c'est-à-dire le sentiment d'appartenance à cet ensemble désigné par le nom de Bni Guil. A propos de cette « filiation commune », les «Guilli» répondent par des bribes de légendes décousues, car nul n'ignore qu'ils sont tous venus d'ailleurs, … de l'Orient, précisent-ils, au temps des foutouhat, c'est-à-dire de la conquête arabe et de la propagation de l'islam (Mahdi, 2010 : 135).

Chaque tribu, qbîla, des Bni Guil est structurée en segments appelés indifféremment, A'adam kbir, grand os, ou fakhd, littéralement cuisses, ou encore Fourou3, branches. C'est le lignage majeur administré par un Moqadem. L'A'adam kbir est subdivisé en plusieurs A'adam sghir, petit os, falqa ou douar. Ce sont les lignages mineurs. La falqa est composée de familles ou tentes, khaima. Même à ce niveau de segmentation tribale de base les interviewés avouent qu'actuellement, ils ne sont plus des Oulad A'am, des cousins au premier degré, car les liens se sont distendus et la distance sociale s'est creusée entre eux. Leurs liens sont de simple cousinage éloigné.

La vie nomade est organisée autour du « campement de nomadisme ». C'est le niveau farqa ou douar qui constitue l'unité traditionnelle de base de déplacement et d'organisation de la vie nomade. Le ''campement de nomadisme'' est organisé autour d'une grande et puissante famille, Khaima Kbira et tout autour des familles de sa parentèle, de ses clients et serviteurs (Rachik, 2000). Les troupeaux sont la propriété privée des familles et les parcours la propriété collective de la tribu.

Les Bni Guil ont connu par le passé un autre type d'organisation tribale connu sous le nom de Khams Khmas (Mahdi, 2010). C'était le Makhzen, le pouvoir central, qui l'avait imposé aux tribus marocaines pour assoir son autorité, exercer son contrôle, et faciliter la collecte des impôts et la levée des hommes de troupes. Les Khams Khmas des Bni Guil étaient les suivants : les O. Brahim, O. Hajji, O. Hmad, O. Frès, O. Ayyoub (Hammoudi et Rachik, 1990 : 58). Chaque Khoms est composé d'un nombre variable de lignages et était sous le commandement d'un « caïd Makhzen » issu du lignage le plus fort, lequel lignage donne le nom du Khoms. Cette organisation semble avoir bien marqué les esprits même si ceux qui se rappellent les détails sont peu nombreux[16]. La morphologie des Khams Khmas constitue l'ossature de base de la segmentation lignagère des Bni Guil et la référence idéale pour situer ses tribus actuelles. En effet, les groupes ethniques qui

[16] Nos investigations sur le terrain en 2009 confirment cette reconstitution, avec la différence que les O. Hajji ont été remplacés par les O. Ali Ben Yassine, qui est le groupe ethnique de notre informateur !

formaient jadis les Khams Khmas des Bni Guil se sont érigés soit en Machiakhat, soit ils se sont regroupés par deux dans une même Machiakhat, ou enfin ils se sont scindés en deux Machiakhat distinctes. Ces anciennes Machiakhat, actuellement désignées par le terme de qbîla, sont actuellement au nombre de 16 regroupées dans trois communes rurales (Tab.1).

Tableau 1. Machiakhat et Khams

Communes rurales	Fractions / Machiakhats
Tendrara	O. Ali B. Lahcen, O. Belahcen, Laalouana, **O. Farès**,
Maâtarka	O. M'barek, **O. Hmad** B. Abdellah. **O. Ayyoub**, O. Jaber, O. Ali B. Yassine
Bni Guil	O. Abdelkrim, **O. Hajji**, O. Ben Hmama, O. Chaayb Lboyed, O. Chaayb Zoreg, **O. Brahim,** O. Ramdane

En gras les anciens *Khmas*

L'étude sociologique réalisée par Hammoudi et Rachik (1990) fournit une connaissance de base, plus approfondie encore, sur la structure sociale et sur la morphologie ''ethnique et lignagère'' des tribus du Maroc Oriental, et sur les caractéristiques de leurs territoires pastoraux et des modes de leur utilisation[17]. Pour chacun des groupements (tribu, fraction, lignage majeur) une enquête directe auprès de leurs représentants a permis d'identifier les sites cultivés, les pâturages fréquentés, et les points d'eau utilisés. Elle a aussi permis d'évaluer le poids de chaque groupement dans la vie sociale locale et de porter un jugement sur l'évolution actuelle, notamment en ce qui concerne le mode de vie pastorale, la fixation au sol et les rapports avec la ville. Cette connaissance était nécessaire avant la constitution des coopératives pastorales ''ethnolignagères'' qui allaient, par la suite, marquer le paysage institutionnel de cette région et sur lesquelles nous aurons, plusieurs fois, à revenir.

[17] Bien que l'étude ait été conduite sur quatre communes rurales : El Ateuf (Cercle de Taourirt), Merija (Cercle de Jerada), Tendrara et Bouarfa (cercle de Figuig), elle est devenue la référence de base pour toute étude ultérieure sur l'Oriental.

II. Organisation administrative et communale

Les tribus et les segments qui composent la confédération des Bni Guil sont insérés et se reconnaissent dans des administrations territoriales (administration déconcentrée) et dans des collectivités territoriales communales (administration décentralisée) qui, actuellement, structurent les populations rurales au Maroc (Mahdi, 2010 : 134). L'administration déconcentrée organise l'espace tribal en caïdat. L'administration décentralisée découpe légalement le territoire tribal en communes rurales et en circonscriptions électorales[18]. Chaque commune rurale, et les circonscriptions qui la composent, correspond à un niveau donné de la structure tribale et constitue le cadre où sont élus les représentants de sa population au niveau communal et, ensuite, parlementaire.

Chez les Bni Guil, chaque commune rurale regroupe des groupes ethniques ou des segments tribaux. Le tableau 2 dresse la configuration sous laquelle les groupes ethniques Bni Guil se présentent dans l'architecture administrative et communale. La confédération des « Bni Guil » est actuellement formée de 16 Machiakhat ou Qbîla. Ce nombre n'était que de six Machiakhat au lendemain de l'indépendance, quatre à Tendrara et deux à Bouarfa. Plusieurs groupes ethniques, qui ont actuellement leur propre cheikh, étaient intégrés dans des Machiakhat plus larges (Rachik et Hammoudi, 1990 : 72).

[18] Dahir n°1-15-83 du 7juillet 2005 portant promulgation de la loi organique 113-15 relative aux communes

Tableau 2 : Superposition des structures tribale et administrative

Commune rurale – Caïdat	Date création	Groupes ethniques
Tendrara	Avant 1992	O. Ali B. Lahcen, O. Belahcen, Laalouana, O. Farès,
Maâtarka	1992	O. M'barek, O. Ahmed B. Abdellah. O. Ayyoub, O. Jaber, O. Ali B. Yassine
Bni Guil	Avant 1992	O. Abdelkrim, O. Hajji, O. Ben Hmama, O. Chaayb Lboyed, O. Chaayb Zoreg, O. Brahim, O. Ramdane

III. Organisation coopérative

Les tribus Bni Guil ont connu depuis l'avènement du PDPEO une troisième forme d'organisation dans le cadre de coopératives pastorales. Ce projet fut à l'origine de la création de ces coopératives, dites ethnolignagères, qui impulseront une dynamique de changement sociétale et institutionnelle sans précédent dans la région et marqueront le début du passage de la tribu et à la coopérative (M. Tozy, 2002). Le changement institutionnel consiste en un «greffage[19]» d'une institution régie par des lois modernes, la coopérative, sur des structures sociales traditionnelles et tribales, les « unités socio spatiales ethniques tribales» régies par '' l'Orf '', la coutume. (Mahdi, 2009)

La coopérative pastorale ethnolignagère constituera dès lors le nouveau cadre de l'organisation pastorale et de la gestion des parcours (M. Mahdi, 2009). Ses rôles sont clairement définis dans les documents du projet : i) être l'interlocuteur de l'administration en matière d'aménagement des terrains de parcours, pour le choix des périmètres d'amélioration pastorale, par exemple, et en matière de vulgarisation et de santé animale, ii) prendre en charge la gestion de l'espace

[19] La parabole de la greffe, empruntée au monde biologique (greffe des végétaux, greffe des organes humains) pose la question de la pertinence du parallèle entre mode de fonctionnement des organismes biologiques et des organismes sociaux et du statut du porte greffe dans les deux univers, ce qui sort du cadre de cet ouvrage.

pastoral et, à termes, garantir la pérennité des travaux d'amélioration des parcours, iii) se charger d'approvisionner et de distribuer aux éleveurs adhérents des aliments pour le bétail achetés ou reçus au titre de subventions étatiques (DPA – Bouarfa, 2002a). Le concept de l'organisation coopérative ethnolignagère mobilisera deux référents : i) Le système traditionnel d'utilisation des parcours pour traiter des problèmes d'amélioration et de gestion des parcours, en impliquant des interlocuteurs détenant, collectivement, des droits d'usage réels sur les ressources pastorales. (Royaume du Maroc, 2002. a). ii) Le système moderne des coopératives pour traiter des problèmes techniques et économiques de l'amélioration de la productivité des troupeaux (Royaume du Maroc, 2002. a).

Le projet créera 17 coopératives pastorales chez les Bni Guil, en tenant compte de l'équilibre des tribus sur le territoire de la confédération. Les 17 coopératives pastorales des Bni Guil recoupent les 16 collectivités territoriales et humaines cristallisées dans des Machiakhat[20]. Ce sont ces mêmes collectivités qui, actuellement, dans le discours et dans les documents du projet se nomment « qbîla », des ''qbîla – Machiakhat'' (Mahdi, 2010 : 139). Depuis, le nombre des coopératives « Bni Guil » n'a cessé d'augmenter, passant de 17 à 23 en 2002 et à 29 en 2005. En effet, des conflits, des mésententes et désaccords surgiront très vite au sein des coopératives et conduiront à des scissions.

Les scissions des coopératives s'expliquent par différentes raisons dont : i) Les clivages générationnels. C'est le cas de la coopérative Fath où les leaders de la scission sont tous jeunes, d'un niveau d'instruction respectable pour la plupart, d'une bonne moralité. Ils sont assez politisés, et tentent de promouvoir de nouvelles formes de gouvernance. ii) Les divergences sur les modalités de répartition des aliments de compensation et ceux subventionnés. C'est le cas de la coopérative Nahda. iii). La mauvaise gestion et la mainmise des membres fondateurs sur la coopérative. iv) Le conflit entre les lignages mais par leaders interposés. C'est le cas de la coopérative Al Fath. L'administration, après un moment de résistance, dut céder « en autorisant la scission des coopératives

[20] Sauf pour les O. Mouloud qui n'en constituait pas une à l'époque mais dont la dimension humaine ne justifiait pas la création d'une coopérative.

litigieuses et éviter des situations de blocage total d'activité » (Royaume du Maroc, 2002. b). Les tableaux n°3 et 4 dressent la situation actuelle des coopératives, en les classant selon une subdivision territoriale en Bni Guil Sud et Bni Guil Nord.

Tableau 3. Coopératives Bni Guil Nord

Nom coopérative	Groupe ethnique	Date création
1. Al Qods	Oulad Belahcen	11/02/1988
2. Ennajah	O. Ali Belahcen	11/02/1988
3. Abdallah Chefchaouni	Laalouana	12/2/1988
4. Fares	O. Fares	12/02/1988
5. Annahda	Scission avec O. Fares	-
6. Fath	O. Jaber	10/06/1988
7. Gaada	Scission avec Fath	-
8. Abderrahmane Ayoubi	O. Rahou/O.M'Bbarek	10/06/1988
9. Moustaqbal	Scission avec Ab.R. Ayoubi	-
10. Bni Ghamrassen	O. Ayyoub	11/02/1988
11. El Massira	O. Ahmed B Andallah	11/02/1988
12. Massira nasr	Scission avec Massira	-
13. Ali Ben Yassine	Ali B. Yassine	12/02/1988
14. Al Imane	Scission avec Ali B Yassine	-

Tableau 4. Coopératives Bni Guil Sud

Nom coopérative	Groupe ethnique	Date création
15. Ennajah	O. Brahim	19/09/1989
16. Al Istitmar	O. Chaib Boyd	19/09/1989
17. Ennahda	-	19/09/1989
18. Fath	O. Chaib Zorg	19/09/1989
19. Halloumia	Scission avec Fath	12/04/1996
20. Errachad	-	08/11/1992
21. Erreda	O. Ramdane	19/09/1989
22. Errahma	O. Hmama	19/09/1989
23. Ali .B. Yassine	O. Ali B. Yassine	14/01/2000
24. Izdihar	O. Ali B. Yassine	14/09/1990
25. O.Mouloud	O. Mouloud	17/04/1998
26. Ettadamoune	O. Chaib Lboyd	28/02/2000
27. Al Azz	O. Mohamed B. Brahim	23/03/2000
28. Al Ikhlass	O. Abdelkrim	28/08/2000
29. Ennama	Rhamna O. Brahim	20/06/2004

Cette innovation institutionnelle initiée par l'Etat aura des conséquences sur les recompositions de l'espace et de la société et sur les structures tribales, d'un côté, et de l'autre, sur le processus de développement et de gouvernance à travers l'expérience de la gestion concertée du territoire pastoral et des ressources naturelles. L'intervention étatique moyennant de gros investissements accompagnera et accélérera la dynamique socio-économique et institutionnelle des communautés de pasteurs de l'Oriental (Mahdi, 2009) Ces dynamiques seront observables aux niveaux des rapports sociaux et des rapports au territoire. Au niveau des rapports sociaux, ces communautés d'entraide, de « don » et de « contre don », intégreront de plus en plus les valeurs marchandes dans leurs rapports d'échange. (Voir chapitre iv). Le statut de l'individu et son rapport au groupe se modifiera. L'éleveur n'est plus seulement un membre de la tribu, du groupe ethnique et du lignage, ou un « ayant droit » de terres collectives de parcours, il devient aussi « adhérent » d'une coopérative et son « client » (Mahdi, 2010). Au niveau du rapport à l'espace, une nouvelle conception locale du territoire pastoral apparut avec la mise en place des mises en défens, les Mahmiate. La Mahmia consacrera une nouvelle structuration de l'espace qui annoncera l'emprise de la coopérative sur le parcours en lieu et place de la tribu. Cet aspect sera repris dans le chapitre 2.

L'expérience de l'organisation des tribus dans le cadre des coopératives révélera une nouvelle structuration des communautés nomades qui n'est pas toujours en conformité avec les structures traditionnelles, comme le souhaitait le credo ethnolignager du PDPEO. De la même façon qu'elle mettra en avant de nouveaux modes de gouvernance des relations sociales et des ressources naturelles et de l'espace.

La constitution des coopératives selon le principe ethnolignager, ne sera en somme qu'un jeu de recomposition des structures sociales tribales et de formes d'organisation traditionnelles qui s'inscrit dans une ancienne tradition de relation des tribus avec l'Etat, pour répondre aux impulsions de ce dernier. L'analyse de la constitution des coopératives révélera que leur contenu ethnolignager n'est, en réalité, que le fruit d'un consensus de groupes ethniques qui ne sont pas

historiquement solidaires, créant ainsi des solidarités de circonstance. De même, l'analyse de leur fonctionnement montrera que les groupes ethniques puisent dans la tradition tribale pour interpréter les principes coopératifs et assurer le fonctionnement des coopératives (Mahdi, 2010).

L'expérience d'organiser les éleveurs dans des coopératives de l'Oriental mettra en exergue la portée et les limites de la greffe des institutions modernes chez des communautés où les structures sociales traditionnelles sont encore prégnantes, et révélera, du coup, le mode d'appropriation par ces communautés de la « modernité » qui leur a été proposée. Les communautés de pasteurs feront appel à la tradition et aux us locaux, chaque fois que nécessaire, pour réguler les relations sociales et apporter des solutions aux problèmes que posera la nouvelle gouvernance dans le cadre des coopératives.

Ce rappel constant de la tradition, où Jeanne Favret Saada (1967) a vu « un traditionalisme par excès de modernité », est inscrit dans des processus d'arbitrage complexes mais pragmatiques, conciliant principes modernes et traditionnels d'organisation. Ces arbitrages, loin d'être neutres, aideront à comprendre les stratégies des groupes et des individus qui les promeuvent et dévoileront l'état des rapports de force et leurs positions de pouvoir. Ils permettront enfin de mieux saisir l'évolution et le devenir de ces communautés de pasteurs (Mahdi, 2010).

Chapitre 2
Modes d'organisation de l'espace

Les Bni Guil sont nomades. Leur rapport à l'espace est fortement déterminé par ce genre de vie basé sur la mobilité à la recherche de l'eau et des pâturages. L'impératif de mobilité aura des implications sur la gestion et le contrôle de leur territoire pastoral. Dans ce chapitre, nous présentons le mode d'organisation traditionnelle de l'espace pastoral et ses nouvelles formes de gestion dans le cadre des coopératives pastorales déjà esquissé dans le chapitre précédent. Nous renvoyons l'examen des formes de mobilité des pasteurs au chapitre 3.

I. Organisation tribale des parcours

Le territoire des Bni Guil désigne l'ensemble de l'espace pastoral utilisé par les différentes tribus qui composent la confédération. Chaque tribu, Qbîla, contrôle et utilise une portion de ce territoire. De même qu'existe un territoire de la confédération des Bni Guil, il existe un territoire correspondant à chaque tribu, Qbîla, qui la compose. Cette identité entre territoire et tribu a été encouragée par les autorités du protectorat qui ont établi les premiers découpages territoriaux et ethniques en nommant à leur tête des caïds pour les contrôler. Le territoire tribal se transforme en un commandement dominé par un caïd dont la finalité était la levée des impôts, Tertib. C'est l'organisation en Khams Khmas. Malgré cela, aucun partage formel de ces territoires assorti de frontières précises ne s'est imposé jusqu'à présent. Et l'usage d'un territoire continue d'obéir, jusqu'à nos jours, à des règles coutumières. En effet, l'organisation et la gestion des parcours étaient traditionnellement fondées sur une organisation ethnique et territoriale ancestrale et sur un consensus tribal de reconnaissance mutuelle de droits à des groupes donnés sur des territoires pastoraux donnés, appelés Walf (Mahdi, 2007). C'est un système d'utilisation des parcours où l'Orf, droit coutumier, très flexible et évolutif, occupe une place primordiale.

Les tribus contrôlent des territoires pastoraux et agricoles, dits Walf. Le Walf, littéralement lieu habituel, est un espace de mouvance d'un groupe ethnique où

sont situés ses parcours d'été, Walf Arbia'a et d'hiver, Walf Ach'ta, ses terres de cultures, ses ressources en eau. Le Walf peut être ouvert à d'autres groupes selon des accords de réciprocité. Les territoires agricoles, Walf d'été, sont définis avec plus de précision que les Walf d'hiver (Hammoudi et Rachik, 1990). Les nomades se déplacent continuellement entre ces deux Walf situés à l'intérieur du territoire tribal selon le principe de la complémentarité horizontale des espaces à faciès différents. Ainsi, les déplacements d'hiver, Ch'ta, se dirigent vers les parcours à base d'alfa, Chebka et les déplacements d'été, Rbia'a, vers les parcours à base d'armoise, Marth. Ces déplacements permettaient une régularisation de l'utilisation des parcours.

Dans les Walf d'hiver, la mise en culture des terres de parcours est une pratique socialement admise et régie par l'Orf. Elle est légalement soumise à l'approbation du conseil des Nouab des terres collectives et de l'autorité de tutelle qui veillent sur le respect de l'application de la règle de droit en matière des parcours[21]. La pratique des cultures est intégrée dans le cycle de la transhumance. Ces dernières années nous avons assisté à une évolution assez caractéristique, à savoir, le passage des airs de nomadisme aux aires de fixation. Les Walf deviennent des lieux de fixation quasi-définitive des éleveurs. La progression des cultures dans les vallées et les zones d'épandage, Maader, et la création des points d'eau par l'Etat ont favorisé ces fixations. L'usage des tracteurs pour la mise en culture a accentué la mainmise sur les terres de parcours.

II. Organisation coopérative des parcours

Les parcours étaient donc gérés par une discipline collective tribale et coutumière. Le Projet de Développement Pastoral et de l'Elevage de l'Oriental (PDPEO) a introduit une nouvelle forme de gestion de ces parcours par des coopératives pastorales ethnolignagères présentées dans le chapitre 1.

Comme le suggère leur nom, ces coopératives sont constituées sur la base de groupes socio-territoriaux et ethniques, qui se reconnaissent des affinités définies par des liens de sang et/ou par une communauté d'intérêt pour l'exploitation des

[21] Les terres de parcours sont régies par la loi du 27 avril 1919

parcours collectifs. La coopérative pastorale est ainsi appelée à devenir le nouveau cadre de gestion des parcours collectifs et l'interlocutrice de l'administration en matière d'aménagement des terrains de parcours, de garant de la pérennité des travaux d'amélioration pastorale.

La nouvelle forme de gestion est fondée sur un concept de base, la création des mises en défens, dites Mahmia, sur certaines parties du collectif[22]. Les coopératives pastorales ont procédé à la mise en défens de certains terrains de parcours, Mahmia, destinés à être ouvert à l'usage après leur régénération[23]. L'organisation autour des Mahmia apporte un éclairage nouveau sur les nouveaux rapports entre la tribu et son territoire et sur les effets de l'organisation sociale sur la gestion de l'espace pastoral et les types de solidarités qui se nouent pour sa gestion, son contrôle et sa défense, etc. La création de la coopérative consacre de la sorte la prééminence du statut de l'adhérent sur celui de l'ayant-droit et la pratique des mises en repos marque le passage du territoire pastoral conçu comme Walf à sa perception nouvelle comme Mahmia. Les deux notions sont régies par des logiques différentes. La Mahmia échappe ainsi à l'emprise de l'ayant-droit pour passer sous celle de l'adhérent qui devient un titre légitimé non plus seulement par l'appartenance ethnique mais, et surtout, par les apports en parts sociales versés au capital de la coopérative.

La création des Mahmia a bien tenu compte du mode d'articulation entre les groupes ethniques et leurs territoires. L'étude de base sur la morphologie sociale des tribus de l'Oriental a montré que les territoires dans le Nord du PDPEO sont assez individualisés, alors que chez les Bni Guil, ils sont enchevêtrés. Dans le

[22] Cette création s'appuie sur un riche et complexe dispositif juridique : le Dahir de 1919 qui définit le statut des terres collectives, la loi n°33/94 relative aux périmètres de mise en valeur en bour (terrain de cultures pluviales) prévoient la délimitation de périmètres pouvant contenir une zone d'amélioration pastorale. La loi prévoit une large concertation avec les partenaires, la contribution des bénéficiaires ainsi qu'un système de gestion collective de parcours par le biais de coopératives constituées entre éleveurs, la charte communale de 1976 qui octroie de larges pouvoirs aux communes en matière d'aménagement de territoire.

[23] Le projet a initialement prévu la mise en défens de 750.000 ha et en a réalisé 470.000 ha, soit 61%. DPA Figuig. Rapport d'achèvement, 2002.

Nord, chaque groupe ethnique, le lignage majeur, dispose de son territoire**,** son *Walf*. Chez les Bni Guil, sur un même territoire coexistent des membres de groupes ethniques différents (Hammoudi et Rachik, 1989 : 97). Aussi, les *Mahmia* dans le nord ont-elles été créées dans les *Walf* de tribus, alors que celles du Sud sont à cheval sur plusieurs *Walf*. Cette création des *Mahmia* a aussi respecté le principe des droits acquis sur les terres de culture à l'intérieur des mises en défens. Par cette reconnaissance, les éleveurs continuent à cultiver des terrains appropriés dans l'enceinte de la *Mahmia*.

En règle générale, l'utilisation des *Mahmia* est libre pour tout éleveur quelles que soient sa coopérative et son ethnie et même à des éleveurs étrangers aux tribus ayant-droit, moyennant le paiement d'un droit d'accès calculé sur la base du nombre de têtes de bétail admis dans la *Mahmia*. Ce droit d'accès est légèrement majoré pour les éleveurs étrangers. La gestion des *Mahmia* et la définition des règles de leur accès sont assurées par une nouvelle institution, l'union des coopératives. Les coopératives des Bni Guil sont actuellement regroupées dans trois unions, l'une dans le *Nord* et deux dans le *Sud*, une à l'Est et l'autre à l'Ouest, pour tenir compte de la nouvelle configuration des groupes ethniques qui se dessine. En effet, nous commençons déjà à distinguer parmi les Bni Guil du Sud entre ceux de l'Est, les Chraga et ceux de l'Ouest, les Ghraba.

Les coopératives pastorales, réunies dans des unions, et tant qu'elles fonctionnent, ce qui n'est pas toujours évident vu les tensions qui les animent, sont devenues, sans conteste, les instances de gestion des parcours et se substituent progressivement aux instances traditionnelles de gestion et à leur discipline fondée sur la seule coutume. La mise en place des *Mahmia* a opposé la vision de l'administration, qui, dans un souci de sauvegarde de l'environnement naturel, cherchait à obtenir la mise en défens de 1,5 Million d'hectares et le point de vue de certains chefs de tribus qui soutenaient l'idée de *Mahmia* épousant les *Walf* traditionnels de *Qbîla*, plus en phase avec les coutumes et la pratique pastorale ancestrale. C'était également une stratégie de leur part pour se faire reconnaître officiellement les droits sur les portions du collectif qui seront transformées en *Mahmia*. Finalement, c'est la vision des développeurs qui a prévalu, créant ce

qu'on peut appeler des « Mahmia transtribales ». Celle-ci est ressentie comme injuste par des tribus, comme les O. Fars, qui estiment que la *Mahmia* de Trarid (92.000ha) est en grande partie située sur leur *Walf* traditionnel.

L'union des coopératives s'érige de la sorte en un lieu de représentation et de concertation des *qbîla*. Mais ce nouveau cadre de gestion des pâturages n'est pas aisé à faire admettre, et à faire substituer à l'ordre ancien : « *Les Mahmia ne sont pas toujours respectés, on laboure dedans, nous dressons des procès-verbaux mais les autorités ne les exécutent pas et ne sanctionnent pas les contrevenants* », se désole un interlocuteur. De nombreuses violations de ces mises en défens sont commises par tous ceux qui se sentent injustement exclus par ce système, qu'ils soient de la même collectivité ethnique ou des collectivités ethniques riveraines. Ces derniers, en particulier, réclament des droits ancestraux sur les parcours juste après leur mise en défens. L'appel à la police pastorale et à la création d'un système de surveillance continu devient insistant pour protéger les *Mahmia* et les services qu'elles assurent aux adhérents.

L'union des coopératives a, en effet, établi un règlement intérieur pour exercer un pouvoir de police et réprimer les infractions aux mises en repos par de fortes amendes. Mais le fondement juridique de cette « législation » a été remis en cause et l'administration n'a pas œuvré dans le sens de sa légalisation. La logique de l'administration est de ''moderniser sans perturber'', l'ordre public prime sur le développement. Les autorités politiques bottent ainsi en touche. Elles jouent le match nul pour plaire à tous les protagonistes sans satisfaire aucun d'eux. Elles recourent à l'antijeu et tuent ainsi le match.

L'organisation sociale et territoriale des *qbîla* des Bni Guil est rythmée par deux mouvements contradictoires : le désir d'autonomie par le bas et l'envie d'agrégation par le haut. Actuellement, les qbîlas cherchent à faire valoir leur identité collective à travers une identification géographique contrôlée qui fait valoir non pas la dénomination Bni Guil mais celle des Hauts plateaux de l'Oriental. Un partenariat est engagé dans ce sens depuis 1991dans la cadre d'un jumelage de la région de l'Oriental et la région française Champagne-Ardenne.

De même, des expériences de valorisation de la viande du mouton de la race Bni Guil sont également tentées (Royaume du Maroc – USAID, 2006 et 2007).

L'autre fait marquant de ces mouvements est exprimé par ces voix qui s'élèvent de tout part pour réclamer le tracé de frontières entre les terres collectives des *qbîla* des Bni Guil. Ces tribus de culture nomades pour qui toutes les terres étaient des terres de Dieu, *Ard Moulana*, veulent en découdre avec le collectivisme des terrains de parcours et aspirent à des territoires circonscrits et reconnus à ses propriétaires. Des individus sont déjà inscrits dans cette logique de « pays », *Labled*, et sont installés sur des terrains de parcours, privativement appropriés et nommés bled untel…, du nom de leur « propriétaire ». Un projet[24] financé par le Fonds Mondial de l'Environnement expérimente de nouvelles techniques d'amélioration pastorale sur des terres de parcours de groupe ethnique ou d'individus. L'intérêt de ce projet dans la lutte contre la désertification est certain mais il n'en demeure pas moins qu'il renforcera la tendance à l'appropriation privative des terres de parcours. Le rôle dévolu aux unions des coopératives dans la mise en œuvre de ce projet est important.

Cet élan de ''rationnaliser'' et ''moderniser'' la gestion des parcours par des coopératives et leur union n'a pas complètement enrayé la ''tragédie des communs'' et n'a pas exclu les stratégies individuelles et individualistes. Tout au contraire, le processus d'appropriation du collectif par la mise en culture en bour[25] a, par exemple, pris beaucoup d'ampleur depuis 1990. La superficie défrichée est estimée à 150 000 ha dont 147 000 ha sont de statut collectif appropriés individuellement sur autorisation ou non des autorités locales. La mise en place d'un système d'assurance sur les cultures céréalières pratiquées sur ces terres offrira plus de sécurité foncière mais compliquera la situation juridique de ces terres dans le futur.

---

[24] Lutte participative contre la désertification et la réduction de la pauvreté dans les écosystèmes arides et semi-arides des hauts plateaux de l'Oriental du Maroc - 2008

[25] Terres de cultures pluviales.

Chapitre 3
Formes de mobilité nomades

Dans ce chapitre nous exposons les formes de mobilité des nomades, leur incidence sur l'activité d'élevage et les changements les affectant.

I. Les anciennes formes de mobilités

Les formes de mobilité traditionnelle des Bni Guil s'inscrivaient dans une aire de mouvance sans commune mesure avec leur territoire pastoral actuel. Selon l'un de nos informateurs[26], les Bni Guil auraient pratiqué, par le passé, diverses formes de nomadisme, en plus des mouvements saisonniers interne à leur territoire entre *Dahra* et *Sahra*. Ces formes de nomadisme anciennes sont : le nomadisme d'approvisionnement, le nomadisme d'habillement et le nomadisme pour cause de sécheresse.

1. Le nomadisme d'approvisionnement, *Rihlat Attamouine,* est ponctué par deux mouvements : i) Le premier a lieu en été dans le Tell. C'est un espace qui s'étend de Fahama, située entre Guercif et Taza, à Maghnia en Algérie. Le Tell désigne ces régions céréalières où les nomades viennent combler leur besoin en blé et orge. ii) Le second se déroule en hiver dans les Oasis de Tafilalet (Maroc) et de Gorara et Saoura (Algérie). Les nomades s'y approvisionnaient annuellement en dattes. C'est également l'occasion de visiter les sanctuaires et Zaouia de quelques saints comme Sidi Ahmed Ben Moussa enseveli à Karzaz en Algérie. Les nomades s'acquittaient de leur offrande auprès des saints et ramenaient le Wird[27] pour les nouveaux adeptes de la Zaouia Moussaouia.

2. Le nomadisme d'habillement, *Rihlat Azzay*, est réservé à une élite, les notables de la tribu. Il est associé aux signes de prestige que sont le fusil, la poudre, *baroud*,

[26] Il s'agit de Haj Abdallah Halloumi à qui je rends un grand hommage. La paternité de cette typologie du nomadisme lui revient.
[27] C'est un ensemble de pratiques de prières institué par le maitre d'une confrérie et qui singularise sa voie mystique, *tarîqa*.

la selle de cheval et le costume du cavalier. Ses destinations sont les villes de Fès, Tlemcen et Figuig. Il a lieu à l'intersaison entre l'été et l'hiver.

3. Le nomadisme de sécheresse, *Rihlat Al Jafaf*, comme son nom l'indique, a lieu chaque fois que des conditions climatiques extrêmes, *jdoub,* sévissent dans l'Oriental. Les nomades se dirigeaient vers le Gharb du Maroc. Cette appellation désigne un territoire qui comprend Sidi Abdejlil, Marnissa, Lahyayna, Ghiata où les éleveurs profitaient des jachères et des chaumes.

Mais la forme de nomadisme la plus commune est interne au territoire des Bni Guil. Elle est rythmée par deux mouvements, l'un en été vers *Dahra* et l'autre en hiver vers *Sahra*. Ces mouvements concernent en fait deux parties du territoire des Bni Guil : le *Sahra*, occupé par les tribus Bni Guil de Bouarfa et la *Dahra* contrôlée par les tribus Bni Guil de Tendrara.

Les mobilités des nomades sont très variées, complexes et à finalités multiples. Elles ont connu des variations dans le temps et dans l'espace. Historiquement, elles concernaient un territoire pastoral transnational permettant aux éleveurs de se mouvoir librement entre l'Algérie et le Maroc. Ces mobilités se déployaient sur des espaces complémentaires, d'hiver et d'été, et exploitaient des ressources végétales variées comme les parcours, les jachères et les chaumes. Enfin, ces mobilités s'assignaient des finalités diverses, pastorales et non pastorales.

Harrach (1997) a identifié cinq types de déplacement chez les Bni Guil: i) *Tahoual* : déplacement périodique, pratiquement tous les mois, principalement pour des raisons d'hygiène. ii) Le campement dans les *Walf* de culture à la fin du printemps et début de l'été. Les éleveurs procèdent à la récolte des céréales les bonnes années agricoles et profitent des chaumes pour nourrir leur cheptel. C'est ce que J. Berque a appelé « transhumance de culture ». iii) *Lhatba*, qui est une cure salée. Les animaux sont conduits dans des sites d'Atriplex local et autres plantes à forte teneur en sel. Cette pratique est considérée comme un facteur de rationalisation de l'exploitation de l'espace pastorale. iv) La mobilité dans les « aires de nomadisme » dans le territoire pastoral tribal. Ce sont des déplacements

d'une assez grande ampleur actuellement réservés aux éleveurs qui en ont les moyens ; ceux qui élèvent des troupeaux de plus de 200 têtes et disposent de moyens de transport pour le bétail et l'eau. v) La mobilité hors du territoire tribal. Les années de sécheresse les ressources pastorales sont insuffisantes, de grands éleveurs disposant des nouveaux moyens de mobilité effectuent des déplacements hors territoire tribal vers les régions d'Ouarzazate et du Gharb où ils procèdent à la location de chaume et de jachère. Ces mouvements jouent sur le registre des solidarités entre éleveurs de régions différentes. A titre de réciprocité, les Bni Guil reçoivent des éleveurs des autres régions. De nos jours, les chaumes et jachères sont louées.

II. Les nouvelles formes de mobilité

L'Enquête Rurale Participative **(**DPA, 2002b**)** a consacré un volet important aux ''dynamiques migratoires'' dans l'Oriental. Ses auteurs[28] ont distingué entre la *Rahla*, déplacement de grande amplitude et *Tahwal,* déplacement au sein d'un même parcours. Le mot *Mgaytane* s'applique au nomade qui a cessé de se déplacer même si sa tente est fixée dans un parcours et loin des agglomérations.

De nouvelles formes de mobilité sont apparues et sont venus s'adjoindre aux anciennes. Les nomades sont et étaient aussi des émigrés. Les auteurs de l'enquête ont précisé que ''La distinction entre l'émigration, *H'jer lawtane*, c'est-à-dire quitter le territoire tribal et le déplacement de grande amplitude, *Rahla*, n'était pas aussi tranchée. Se déplacer à des centaines de kms était considéré comme Rahla même pour des nomades qui ont quitté leur tribu depuis cinq années ou plus. Nos interlocuteurs hésitent à les qualifier d'émigrés. Il n'en est pas de même pour les gens sans troupeau ou possédant quelques bêtes qui sont considérés sans ambages comme émigrés. Avec le recul du nomadisme et des grands déplacements, ces situations ambiguës sont devenues rares.''

[28] M. Tozy, H. Rachik, F. Ait Mouss et M. Mahdi

Les résultats de l'enquête sur les mouvements des populations durant les dix dernières années apportent un intéressant éclairage sur la question de la mobilité des communautés nomades, les dynamiques migratoires et permettent d'approfondir l'analyse des changements sociaux chez les nomades de l'Oriental.

L'émigration est inscrite dans une tradition de mobilité des nomades. Elle pouvait être interne et internationale. Mais c'est l'émigration interne qui dominait dans l'Oriental. La majorité des immigrés s'installaient dans les villes les plus proches : Bouarfa et Tendrara pour les Bni Guil, Debdou et Taourirt pour les O. M'hamed, Jerada et Ain Bni Mathar pour les O. Ghzayel. Il s'agissait moins d'une émigration que d'un va-et-vient entre les parcours et la ville. La migration internationale était faible. La fermeture de la mine de manganèse à Bouarfa en 1967 et de celle de cuivre en 1973 a conduit certains mineurs à accepter des propositions de contrats en Allemagne et en France à la fin des années soixante-dix.

L'Oriental a connu les tendances suivantes de l'émigration. Jusqu'aux années 1990 : i) la migration traditionnelle liée aux anciens déplacements est devenue très rare, ii) la migration se faisait vers les villes les plus proches, iii) la migration vers l'Europe était faible. A partir des années 1990, l'émigration est devenue la panacée des éleveurs.

Au moment de l'enquête, en 2002, l'effectif des émigrés, internes (dans les villes et centres urbains proches) et externes (à l'étranger), était considérable : un émigré pour deux familles. Pour tout l'Oriental, l'émigration interne concerne 42.57% des émigrés. Mais ce rapport est à nuancer. L'émigration interne ne dépasse pas les 4 % dans les communes du nord alors que l'émigration internationale y est majoritaire. Les émigrés sont, pour la plupart, originaires de *Ateuf* et de *Merija*. La migration externe est relativement faible dans les communes du sud où elle ne dépasse pas 20 % des émigrés. Ces différences indiquent à la fois la pauvreté du sud et la faiblesse, à l'époque de l'enquête, du réseau de l'émigration vers l'étranger. En fait, la migration vers l'étranger est fonction de la richesse de la région. Paradoxalement, c'est la région la plus riche qui constitue le foyer

principal de l'émigration externe. Inversement, dans les régions pauvres, les habitants se contentent de la migration interne.

La destination de l'émigration externe est dans 93% des cas vers l'Espagne. C'est une migration rurale. La majorité des émigrés travaille comme ouvrier agricole au sud de l'Espagne. Leur travail est saisonnier. Certains sont journaliers, d'autres sont recrutés sous contrat. La nature saisonnière du travail agricole permet aux émigrés de pratiquer un va-et-vient entre l'Espagne et leur lieu de résidence. Rares sont les émigrés qui travaillent durant toute l'année et plus rares encore sont ceux qui amènent leurs familles vivre avec eux.

Cette migration régulière et discontinue s'accommode mal avec le regroupement familial. Ce genre d'émigration ne coupe pas le migrant de son lieu d'origine et ne l'aide pas à s'intégrer dans le pays d'accueil. Les émigrés sont à la fois en Espagne et sur le parcours, des *émigrés éleveurs*. L'idéal exprimé par plusieurs d'entre eux consiste à maintenir le va-et-vient entre l'Espagne et le lieu de résidence, de telle sorte qu'ils puissent s'occuper du troupeau et de l'exploitation agricole et d'élevage. Les retombées de cette émigration sur l'Oriental ne sont pas mesurées et nécessitent d'autres investigations. Mais des indications sur les effets de l'émigration sur l'activité d'élevage sont données dans l'étude suivante.

La relation entre ''mobilité ancienne'' et ''mobilité actuelle'', la perception de la population de l'Oriental de ce phénomène et de l'avenir de l'élevage ont fait l'objet d'une étude dont il convient de présenter quelques conclusions relatives aux mobilités et à leurs effets sur l'activité d'élevage (Royaume du Maroc, 2008).

La mobilité vers les centres urbains ou l'« exode » a pris la forme d'un mouvement de repli des chefs de ménages vers les centres urbains proches des parcours pour y installer un second habitat du groupe domestique. C'est une façon de satisfaire l'aspiration des chefs de familles, sous la pression des épouses, à de meilleures conditions de vie en se rapprochant des équipements sociaux de base

(école, dispensaire, eau potable, électricité, etc.) que pourraient leur offrir ces centres (Tamim, 2010)[29].

L'émigration internationale concerne des personnes adultes mais relativement jeunes avec une proportion féminine encore réduite. Dans la majorité des cas, elle concerne le « fils » et/ou la « fille » du chef de ménage, nés pour la plupart dans les douars d'origine de leurs parents. L'enquête, à la base de cette étude, confirme les principaux résultats de l'ERP. L'émigration internationale, orientée essentiellement vers l'Espagne, a débuté dans les années 1990 et s'est accélérée depuis 2000. C'est une émigration saisonnière et employée en agriculture. Les jeunes émigrés ne rompent pas définitivement avec le groupe familial et l'activité de l'élevage. Les retours fréquents permettent de garder des ponts et des liens relativement solides avec le douar d'origine et de concilier l'activité d'élevage avec une mobilité transnationale de qualité.

Les nouvelles formes de mobilité interrogent l'avenir de l'activité d'élevage. Une proportion avoisinant 83% des chefs de foyers enquêtés estime que l'élevage reste prometteur, le reste des enquêtés considérant que ses horizons sont bouchés, à cause des années successives de sécheresse, et qu'ils ne peuvent survivre que grâce à l'intervention de l'Etat, notamment à travers la régulation du marché des aliments du bétail, l'octroi de crédits à des taux d'intérêt accessibles, la valorisation de la viande du mouton de la race Bni Guil. De même, si 83% des éleveurs sont convaincus que l'émigration est le seul moyen d'assurer l'avenir de leurs enfants, ils n'en pensent pas moins que les revenus de l'émigration internationale permettront par ricochet d'investir dans l'élevage. Leur perception de l'émigration est plutôt positive[30]. L'émigration assure des revenus stables et importants et améliore la qualité de la vie. Elle permet surtout le maintien du troupeau à travers les transferts d'argent. Le reste des enquêtés est d'avis que l'émigration contribue plutôt à la disparition de l'élevage ; les enfants sont passionnés par le départ vers l'étranger et se détournent de l'élevage.

---

[29] L'article s'appuie sur les résultats de cette étude

[30] Les contrats de travail en Espagne se négocient à des prix atteignant les 80.000dhs

En effet, l'émigration dans l'Oriental est particulièrement l'affaire des jeunes. Elle est motivée par le désir d'échapper à la pénibilité du travail pastoral et de vivre de nouvelles expériences. L'émigration offre une voie de sortie, *exit option*, et d'autonomisation des jeunes. Elle élargie la territorialité et les horizons de la population de l'Oriental qui vit désormais partagée entre plusieurs lieux : le douar d'origine, le parcours, le centre urbain et l'Europe. Toutefois, cette voie de sortie a montré ses limites et la fièvre migratoire vers l'étranger est tombée. Elle est aujourd'hui en panne et rentre dans sa phase de désillusion. Nombreux sont ceux qui ont échoué dans leur projet migratoire et sont retournés au pays la mort dans l'âme et essayent de survivre à cet échec. Les nouvelles générations tentent d'autres expériences migratoires en mettant à profit les NTIC et en cherchant à sauver leur âme, comme ils disent, *T'sauver Rohak*, à travers des projets matrimoniaux avec des étrangers ou étrangères, suivis d'une émigration de travail. (Mahdi, 12014)

Mais toujours est-il que l'élevage demeure la base de l'économie des Bni Guil et de l'Oriental pastoral de façon générale. Actuellement, l'élevage est conduit dans des « systèmes » qui tranchent avec le nomadisme dans sa forme « originelle » et désuète. Des systèmes d'élevage plus intensifs et de plus en plus intégrés au marché ont vu le jour et apportent une solution, même provisoire, aux difficultés du pastoralisme d'antan. Il faut dire que les aides publiques, octroyées dans le cadre du programme de sauvegarde du cheptel ou de la distribution des aliments de bétail dans le cadre du projet PDPEO, ont « boosté » ces systèmes d'élevage naissant et ont favorisé leur intensification. Cette évolution a assujetti l'élevage au capital financier et aux capacités d'investissement de l'éleveur pour l'achat des aliments, la construction de bergeries et l'acquisition de camion pour transporter le bétail et l'eau, etc. Ceux qui ont les moyens s'en sortent, les indigents succombent. Les transformations du système d'élevage pastoral sont porteuses de grandes polarisations socio-économiques.

Une étude réalisée par l'INRA a identifié trois types d'éleveurs dans l'Oriental[31]. Les **« éleveurs de subsistance** », qui élèvent des troupeaux de faibles effectifs, sont souvent en difficulté de trésorerie et ne survivent que par la pluriactivité des membres de la famille. Les éleveurs vivant dans des « **unités paysannes** », où l'élevage est plus un genre de vie, un moyen pour vivre qu'un capital à rentabiliser. Enfin, les éleveurs conduisant leur élevage dans des **« unités de spéculation** » gérées avec une rationalité d'entreprise. L'apport massif des aliments de bétail, *A'alf*, a favorisé des combinaisons de l'élevage sur parcours, avec des niches de nomadisme, chez ceux qui en ont les moyens, et des élevages d'engraissement à l'étable et a permis de maintenir encore vivante cette activité économique.

[31] Différenciés à partir de variables de fonctionnement (alimentation, main d'œuvre salariée….) et des variables structurelles notamment la taille du troupeau ovin et le moyen de transport. DPA 2002, « Rapport d'achèvement ».

Chapitre 4
Normes, Statuts et rapports sociaux

Les changements des modes d'organisation de la société et de l'espace sont accompagnés par d'autres changements qui touchent aux modes de vie, aux statuts des individus et des groupes, aux normes et aux rapports sociaux et qui seront appréhendées à travers les rubriques suivantes : i) le devenir du nomadisme, ii) la transformation des normes, iii) la famille et les statuts sociaux, iv) l'émergence de nouveaux acteurs.

I. Devenir du nomadisme

Le nomadisme n'est plus ce qu'il était **(**Mahdi, 2007**)**[32]. Les communautés nomades de l'Oriental sont le théâtre de transformations substantielles sous l'action des facteurs, climatiques, sociaux, institutionnels, politiques, économiques, démographiques, et techniques. Ces changements sont présentés comme le produit d'une évolution historique à la fois spontanée et provoquée **(**Mahdi, 2007**)**. Le nomadisme comme mode de production pastoral fortement dépendant des espaces de parcours collectifs est fondé sur une technique génialement simple, la mobilité des troupeaux et des hommes. Or, la mobilité est de plus en plus délaissée en faveur de nouvelles formes d'élevage fixes, intensives et mieux rémunératrices du capital. L'avènement du projet de développement de l'élevage et des parcours (PDPEO), l'apport massif des aliments de bétail, *A'alf*, ont, en effet, favorisé des combinaisons des élevages d'engraissement à l'étable avec des élevages sur parcours et des niches d'élevage nomade chez ceux qui en ont les moyens. La persistance de ce nomadisme est surprenante devant tant de changements et dans un milieu, de surcroit, très contraignant. Face à l'ensemble de ces transformations comment faire pour rester nomade. Rachik apportera une réponse, à travers ses interrogations sur le devenir du nomadisme chez la

[32] L'expression est bien entendu empruntée à G. Lenclud, 1987 ''La tradition n'est plus ce qu'elle était...''

confédération des tribus Bni Guil, en démontrant que le nomadisme se maintient en s'adaptant, en innovant et, de manière concrète, en adoptant le camion comme moyen de transport des troupeaux. L'usage du camion, transformera non seulement la nature du nomadisme mais également les rapports sociaux communautaires qui sont à sa base. **(**Rachik, 2000**)**

La mobilité, *Tarhal*, *Rahla,* est le principal marqueur d'identité des membres de cette confédération. Mais qu'en reste-t-il actuellement, face aux changements structurels et contextuels, aux assauts de la mondialisation, du climat, du marché. Pour pouvoir continuer à nomadiser il faut innover et rompre avec les pratiques anciennes : Être mobile ou périr en tant que nomade. Rachik explique comment le nomadisme était davantage une affaire collective que familiale. La mobilité spatiale et la production pastorale étaient traditionnellement organisées dans le cadre de communautés pastorales de base que les nomades nomment douar (« groupement de tentes disposées en rond », « campement circulaire de tentes ») ou, plus simplement, pour reprendre leurs termes, « *l'ensemble de gens avec qui on a l'habitude de se déplacer et de camper* ».

Rachik analyse l'effet de l'innovation ''camion'' sur les rapports sociaux. Ceux-ci étaient fondés sur deux principes. D'un côté, le contrat, qui implique des valeurs et des normes[33] égalitaires, de l'autre, la dépendance et le patronage, qui renvoient à des valeurs liées à la charité. Dans le premier cas, la communauté est motivée par le besoin de coopération, à commencer par l'engagement d'un gardien pour surveiller les chameaux appartenant aux groupes domestiques du campement. Dans le second cas, la communauté est le fait d'un Grand pasteur qui constitue son propre douar en accueillant des nomades indigents. C'est lui qui leur prête les chameaux nécessaires à leur déplacement.

Depuis 1970, le douar est devenu un souvenir. Sa désagrégation est imputée à l'abandon du chameau consécutif aux sécheresses des années soixante-dix et

[33] Ces normes, qui constituent des valeurs centrales des sociétés nomades de l'Oriental, seront développées par le même auteur dans deux articles qui seront exposés dans la partie consacrée dans cette synthèse aux ''normes sociales et normes juridiques''.

quatre-vingt. Le chameau sera progressivement remplacé par le transport motorisé. *« Les gens achètent des camions et vendent les chameaux qui n'ont plus rien à manger »,* disent les nomades. Le camion va ainsi s'imposer comme le moyen de déplacement le plus commode pour un nomade qui cherche à *« renouveler sa peau ».*

Toutefois, d'autres facteurs, situés à l'extérieur du territoire, ont affecté la mobilité des nomades. En premier lieu le déclin du rôle politique et militaire des formations larges telles que le Khams, la tribu et la fraction, à la suite de leur soumission à l'autorité militaire coloniale puis à leur intégration à la structure étatique et administrative nationale après l'Indépendance. Ces formations n'assument plus leur rôle d'appropriation, de conquête et de défense des espaces pastoraux. En second lieu, le déclin du commerce caravanier a porté un coup à la mobilité des nomades. Le développement des agglomérations urbaines et l'établissement des réseaux routiers rendent inutile le commerce caravanier. Le camion est là pour tout transporter. En troisième lieu, les défrichements des terres de parcours, leur appropriation et leur transformation en terrains de culture vont retirer aux nomades des parcours qu'habituellement ils fréquentaient dans leurs territoires ainsi que dans ceux des autres tribus.

Ces changements contextuels et structurels ont favorisé l'apparition de nouvelles stratégies. La première est *l'adaptation*. Le pasteur recourt à la complémentation pour nourrir son bétail. Les pouvoirs publics ont largement contribué à l'essor de la pratique de la complémentation. Dans ces conditions, l'élevage devient un commerce. Une économie où les animaux sont nourris avec de l'orge acheté, et en partie subventionné, accule les pasteurs à rechercher la rentabilité de leur élevage. La deuxième stratégie est la *reconversion*. Certains nomades se sont purement et simplement convertis à l'agriculture irriguée en creusant des puits qu'ils équipent de motopompe. La conversion ne signifie pas toujours rupture avec l'activité d'élevage. La troisième est la stratégie de *survie*. C'est celle des plus pauvres après la faillite du douar. Ceux-ci sont forcés de se fixer. La fixation est devenue, pour les nomades modestes, un mode pastoral de survie, à la suite des changements qui ont limité le mouvement des gens et du bétail.

En conclusion, pour Rachik, c'est le transport motorisé qui est la condition sine qua non pour le maintien du nomadisme. Sans le camion, la complémentation et le transport d'eau, le nomadisme ne survivra guère. Ces innovations ne sont pas à la portée de l'ensemble des pasteurs. Le système nomade est devenu sélectif et exclusif.

II. Normes et rapport sociaux

Le devenir du nomadisme est influencé par les normes qui régissent les sociétés nomades. Ces normes ont beaucoup changé, marquant l'évolution de la société et touchant aux fondements culturels de ses rapports sociaux. La manière dont s'effectuent ces changements de normes sera illustrée à partir du rapport des nomades à l'argent et du rôle de celui-ci dans la régularisation des rapports sociaux.

L'argent n'était pas d'usage courant chez les nomades **(**Rachik, 2010**)**. Mais la monétarisation de l'économie a transformé certaines normes qui régissaient les rapports sociaux entre les nomades. L'argent était souvent confié aux commerçants, juifs en l'occurrence, de l'Oasis de Figuig, disait-on. Depuis les années 1970, le rapport à l'argent a considérablement changé. Rachik a examiné les effets de ce changement sur les relations sociales. Les Bni Guil étaient dépendants du commerce lointain. La sanction la plus insupportable pour leur économie était l'interdiction des marchés par l'autorité française. La fermeture des marchés rendait leur situation très précaire. Dès les années 1940, les moyens de transport modernes, les chemins de fer[34] et notamment le camion, ont réduit le chameau à une fonction pastorale. Les nouveaux marchés de Bouarfa et de Tendrara ont rendu inutile le commerce caravanier. Le nomade peut désormais vendre ses produits et s'approvisionner sans effectuer de grands déplacements. Le camion est là pour tout transporter.

[34] L'administration coloniale entreprit, en 1929, la construction d'une voie ferrée pour relier les mines de Bouarfa à Oujda en passant par Tendrara, puis à Colom Bechar.

Jusqu'aux années 1970, l'argent qui provenait de la vente du bétail servait à la satisfaction des besoins domestiques (nourriture essentiellement, ustensiles, vêtements…) L'idée d'investir de l'argent dans le cheptel était, étant donné les conditions de l'économie nomade, impensable. Tant que l'argent était en marge de la production pastorale, son usage n'avait pas d'effets sur les structures sociales. L'argent n'intervenait guère dans la croissance et la survie du troupeau. Le nomadisme était fondé sur la recherche perpétuelle de « l'herbe de Dieu ». Depuis, le nomade ne dépend plus du marché uniquement pour l'entretien de sa famille mais aussi pour l'entretien de son troupeau par l'achat des aliments. En plus de l'alimentation, la préoccupation quotidienne du nomade consiste en l'abreuvement du cheptel. La rareté de l'eau rend difficile cette tâche. Le troupeau est de plus en plus abreuvé par de l'eau transportée. Pour ce faire, il faut disposer d'un véhicule (camion ou charrette), deux réservoirs en fer, l'un dit *citerna* (citerne) qui sert à transporter l'eau et l'autre, dit *khezna*, à la conserver.

La monétarisation générale de l'économie pastorale et la prééminence de la logique marchande se sont traduites par un changement dans le rapport des nomades à l'argent et ont entrainé des conséquences sur le système d'élevage et sur les rapports sociaux de production qui lui servent de support. Le principe ''le tout argent'' devient prégnant dans le processus productif, pour l'achat des aliments, pour la mobilité des troupeaux ou l'approvisionnement en eau d'abreuvement de bétail, et il va affecter les relations sociales entre nomades.

Le Douar, constitue la communauté pastorale de base et l'unité de nomadisme, avons-nous dit. Le déplacement s'effectue sous la conduite d'un grand nomade et de ses bergers. Ce « grand » s'associe à des éleveurs nomades indigents qui vivent à ses crochets, dépendent de sa charité (*mniha*, brebis laitières) et se déplacent grâce à ses chameaux **(**Rachik, 2002**)**. Mais le recours au camion comme moyen de nomadisation préfigure les nouvelles formes que les relations sociales sont appelées à épouser. Les éleveurs nomades forment, autour du propriétaire d'un camion, des unités de nomadisme. Avec une différence substantielle, dictée par les sécheresses drastiques, que dans ce nouveau dispositif de nomadisation, c'est

plus le transport quotidien de l'eau, que la mobilité de la tente et du troupeau qui importe, ce qui du coup rend nécessaire les services d'un propriétaire de camion. Tous les membres du campement nomade vont en dépendre.

Les statuts de ces partenaires et compagnons de nomadisme et la nature des relations qui les lient vont beaucoup changer. Il ne s'agit plus de pauvres éleveurs nomadisant sous la protection d'un grand éleveur. Les relations sociales dans le camp de nomadisation entre le camionneur et les éleveurs qui l'accompagnent sont fondées sur le service rémunéré. Le grand nomade ne fait plus de charité, il se faire rembourser pour les services de son camion. Il attend une contrepartie, *mouqabil*, un paiement, *khlas*, bien qu'il s'agisse le plus souvent de parents et de voisins. **(**Rachik, 2002**)**

Cette relation médiatisée par l'argent marque également les rapports sociaux entre les propriétaires des troupeaux et les bergers. Les contrats de gardiennage à part de croît (un nombre d'agneaux déterminé à l'avance) sont remplacés par des contrats stipulant un salaire en argent. Le nom du contrat, *moukari*, qui est aussi le nom donné au « berger moderne » évoque l'idée de location. Ainsi, en opposant, le *sareh* (berger traditionnel ou d'hier), au *moukari* (berger moderne ou d'aujourd'hui), la nouveauté consiste à faire valoir la nature de la rémunération et la durée du contrat ; le *moukari* reçoit ainsi un salaire mensuel en argent. **(**Rachik, 2002**)**

III. Famille et rapport du genre

Les communautés nomades de l'oriental sont de type patriarcal et patrimonial. Des communautés où l'honneur, la réputation, la respectabilité, le sens de l'hospitalité et de la générosité sont des valeurs sociales essentielles. La vie sociale est organisée autour de la famille et du lignage ; deux institutions qui se caractérisent par des rapports hiérarchiques et de domination marquant les relations entre les générations et entre les sexes. L'autorité est aux mains des hommes et la domination masculine est considérée comme allant de soi et presque comme inscrite dans la nature des choses. Des mécanismes économiques, sociaux

et culturels contribuent à consolider et à reproduire cette domination dont dépendent la survie du système social et la conservation de la famille patriarcale. (Mahdi et al, 2007)

Les dynamiques du changement des communautés nomades de l'Oriental ont affecté la structure de la famille et, en son sein, le statut des individus, et en l'occurrence celui de la femme. Elles ont aussi brouillé les rapports de genre et les valeurs sociales qui commandent l'ensemble (Mahdi et al, 2007*)*. Mais la crise du pastoralisme et le recul du genre de vie nomade affaibliront les mécanismes de cette domination et briseront le cercle vicieux où les femmes étaient enfermées. L'accès à l'instruction et l'exercice d'une activité économique lucrative sont des moyens, parmi d'autres, d'affranchissement offerts aux femmes qui, jusqu'ici, étaient emprisonnées dans un système qui leur trace les itinéraires à suivre et les accompagne tout au long des étapes de leurs vies vers une destination dessinée à l'avance. Fille, elle aidera sa mère dans la tente avant de rejoindre son mari et assurer des tâches nombreuses et variées dans une économie pastorale où la femme est un acteur et contributeur important.

Toutefois, si les mécanismes de la domination masculine et de sa reproduction se sont relâchés, à la suite des changements globaux des communautés nomades, ils n'ont pas complètement disparu. Les mécanismes de domination continuent à produire leurs effets et constituent autant de résistances aux changements défendus par les promoteurs d'un ordre social qui légitime des positions et justifie des « privilèges » masculins, mais qui s'exprime à travers l'attachement aux valeurs sociales traditionnelles, bien intériorisées par tous les acteurs, dominants et dominés. La manière dont se négocie le conflit entre les tendances de changement et celles du conservatisme montre toute la finesse des acteurs à pouvoir jouer sur ce double registre et à gérer les tensions qu'ils engendrent.

Il faut bien préciser que bon nombre de nomades furent contraints de se sédentariser (Annexe 3) ou du moins à réduire l'ampleur de leur déplacement, ce qui eut des incidences sensibles sur la situation de la femme et de la famille et sur

les valeurs et représentations sociales les concernant. Toutefois, la nouvelle situation de la femme et de la famille dans l'Oriental engendre un paradoxe. La femme s'y trouva ballotée entre les changements structurels et fonctionnels, d'une part, et l'ensemble des représentations et des valeurs qui résistent au changement, d'autre part. Les changements structurels concernent les nouvelles formes d'organisation familiale où la femme détient le rôle de chef de famille, la tendance à la réduction du nombre d'enfants et la préférence de la famille nucléaire à la famille étendue. Les changements fonctionnels touchent aux nouveaux rôles assignés à la femme, notamment l'exercice d'activités génératrices de revenu et l'orientation des filles vers l'éducation. Mais les représentations et valeurs sociales, à l'instar de l'honneur, l'obéissance, la honte et le respect, continuent à exercer leur action inhibitrice de développement malgré ces changements structurels et fonctionnels soulignés.

Les changements de la situation de la femme sont visibles dans son attitude par rapport à son corps (Mahdi, Harrami, 2006). En matière de la santé reproductive, par exemple, la tendance est de limiter les naissances. Mais la santé de la femme reste précaire malgré les changements observés ces dernières années. Les raisons de cette situation sont imputées, tout d'abord, à certaines valeurs sociales qui se dressent comme entraves devant la réalisation des objectifs de la santé procréatrice des femmes. Le comportement procréateur de la femme demeure sous contrôle de la société et échappe à la volonté de la femme : comme le fait d'utiliser des contraceptifs, la valeur que la communauté accorde à la progéniture masculine… A tout ceci s'ajoute l'absence d'une conscience de la santé des femmes, en raison de leur analphabétisme ou encore de l'enclavement, l'absence de structures médicales ou de moyens matériels.

Une ''enquête genre'' **(**DPA, 2002b**)** a permis d'approfondir la question du rapport des femmes aux valeurs sociales à partir des savoirs et savoir-faire que les femmes considèrent comme fondamentaux. L'enquête aborde implicitement la question du « statut de la femme », la manière dont elle se le représente, les savoirs et savoirs faire qui le fondent et le valorisent.

Les femmes considèrent un certain nombre de savoirs et savoir-faire comme fondamentaux et valorisants. Il y aurait ainsi huit domaines qui structurent l'univers cognitif et l'ensemble des compétences des femmes ou encore ce que toute femme doit savoir : i) Les savoirs et compétences liés à la tente qui est l'habitat du nomade. ii) Les savoirs et compétences ménagères et culinaires. iii) Les savoirs et compétences en matière d'activité artisanale. iv) Les savoirs et compétences zootechniques, qui relèvent de l'activité d'élevage. v) Les savoirs et compétences de conservation et transformation des aliments. vi) Les savoirs et compétences générateurs de revenu ; ceux qui permettent « de compter sur soi » et de « pouvoir gagner de l'argent ». vii) Les savoirs et compétences agronomiques qui renvoient à toutes les activités liées au travail de la terre. viii) Les valeurs sociales érigées en « savoirs et compétences » : La patience, la dextérité, la bienveillance sont évoquées par les femmes comme des « valeurs – savoirs » indispensables qui, en quelques sorte, coiffent l'ensemble des savoirs précédents. Un nouveau domaine de savoir est apparu qui concerne la médication traditionnelle.

Les femmes des communautés nomades, quelle que soit la catégorie sociale et d'âge à laquelle elles appartiennent, continuent à véhiculer une représentation des rôles de la femme fortement marquée par le genre de vie pastoral. Ses composantes fondamentales sont liées à la vie sous la tente et à l'entretien des animaux. Les femmes accordent une place de premier rang à l'entretien du foyer, ce qui confirme l'idée que la « place naturelle » de la femme est au foyer et montre combien ce rôle est intériorisé et constitue une source de valorisation de la femme. Une certaine catégorie de femmes, surtout les jeunes, cherche à se valoriser, plutôt, par des activités génératrices de revenu. Il s'agit de toute activité pouvant leur assurer des rentrées d'argent et une certaine indépendance. Dans ce cas, il paraît que le mariage n'est plus l'unique voie pour échapper à la pauvreté. D'autres alternatives sont essayées par ces femmes : la participation à des coopératives de production ou à des associations, l'émigration, etc.

L'enquête révèle que les femmes se sentent en devoir de transmettre à leurs filles tout ce que elles-mêmes savent « pour servir le mari et être à la hauteur ». Mais elles souhaitent à leurs filles une « vie non pénible », une « vie en ville », une « scolarisation », un emploi à la « fonction publique », ou l'« émigration à l'étranger ». En fait, tout ce qui pourrait les aider à travailler pour construire leur avenir.

L'enquête parvient aux conclusions suivantes : i) L'hypothèse des mutations profondes que connaît le mode de vie nomade est confortée. ii) La catégorie femme de l'Oriental ou la femme du pasteur nomade est inopérante, lui substituer la catégorie de ''femmes en situation''. Le ''tabou culturel'' évoqué pour expliquer le statut de la femme cache d'autres variables renvoyant à la taille de la famille, son rang social, etc. iii) Certains profils de femmes commencent à accéder à la visibilité voire à l'espace public : les veuves, les mères célibataires, les femmes chef de foyers sont de nouvelles figures associées le plus souvent à la pauvreté. vi) La volonté qu'ont les femmes de l'Oriental de participer à l'activité économique et leur prédisposition à prendre en charge une partie des charges du ménage associée à une grande volonté d'émancipation que la pauvreté a tendance à exacerber au point de faire éclater certains verrous.

IV. Emergence de nouveaux acteurs de la société civile

L'analyse des dynamiques de changement dans l'Oriental a concerné les acteurs de la société civile. En effet, le nouveau contexte sociopolitique, marqué par l'élargissement des libertés individuelles et la transformation relative du mode de gouvernance politique, a favorisé l'émergence de nouveaux acteurs de la société civile. Le mouvement associatif et la formation des groupements professionnels, comme les coopératives pastorales, déjà évoquées, sont à l'origine de nouvelles structures organisationnelles locales et de l'émergence de nouvelles formes de notabilité et de leadership **(**Bonte et al, 2009**).**

Le mouvement associatif, qui est très récent, est pris entre la logique de développement et celle de la reproduction de nouvelles élites **(**Tozy, 2002**)**. De nombreuses ONG agissent dans des domaines aussi variés que le développement et l'environnement, le culturel et le social. Leur création est motivée par des préoccupations liées à l'enclavement et à la pauvreté de la zone et répondent à un désir commun de leur apporter des solutions. Elle révèle une sensibilité collective aux questions de développement local, à l'amélioration des conditions de vie des populations défavorisées, à la préservation de l'environnement. Par leurs actions, ces associations tentent de contribuer à la création des infrastructures de base, à la qualification de l'élément humain, à la valorisation du patrimoine naturel et culturel, etc.

Dans l'Oriental, le tissu associatif fait apparaître de nouvelles structures institutionnalisées, qui sont à l'origine de l'émergence d'une nouvelle élite, identifiée par l'appellation d'« acteur associatif ». Celui-ci commence à jouer un rôle de plus en plus important dans la gouvernance locale. Ces associations doivent s'adapter à un environnement institutionnel structuré déjà existant. Ainsi, et contrairement à une idée communément admise, ces associations affichent-elles une attitude favorable à l'égard des autorités locales. Par contre, leurs relations avec les communes rurales et urbaines sont souvent conflictuelles, ambiguës et inscrites sur un registre de compétition. Les représentants de la population les considèrent comme des concurrents à leurs missions et activités. Mais tout autre est leur rapport aux *Jmaa'a* traditionnelles. Les associations ont développé des articulations subtiles entre les pratiques traditionnelles de la *Jmaa'a* et les valeurs modernes, récupérant et réactivant toutes les institutions qui font la force des *Jmaa'a*, à l'instar de la solidarité, l'entraide, la participation, la coopération, en les enveloppant et en les exprimant dans un langage moderne. Des formes de coopération et de partenariat se sont ainsi mises en place entre association et *Jmaa'a*. C'est un compromis entre tradition et modernité qui renforce la position des associations et les empêche de se couper de la population, élément central dans toute action de développement local et durable.

Les associations ont pris conscience de leur importance en tant que force et élite locale. Sans être en rupture avec la tradition, cette élite est orientée vers la modernité. Sa crédibilité, elle la tient de son travail de proximité, de ses réalisations et de la flexibilité avec laquelle elle intervient dans le domaine de l'éducation, de l'appui aux projets générateurs de revenus, de la santé, de l'environnement, etc. Les associations diffusent de nouvelles valeurs et représentations sociales qui participent au changement des sociétés locales et contribuent à la dynamisation des structures rurales.

Participant à cette même dynamique, les coopératives pastorales ont transformé le paysage institutionnel dans l'Oriental et le statut des acteurs. Le PDPEO a, par exemple, forcé le passage d'une gestion traditionnelle des parcours par les anciens acteurs, *Naïb* et *Jmaa'a*, vers une gestion moderne par la coopérative qui devient un acteur institutionnel incontournable. Mais ces coopératives ont-elles scellé le sort des institutions et acteurs traditionnels de gestion des parcours ?

Dans ces coopératives ethno-lignagères, la représentativité est un dosage subtil et à géométrie variable d'acteurs traditionnels, *Jmaa'a* et *Naib,* et de personnalités influentes issue de la nouvelle élite, et … de la masse des éleveurs anonymes. Mais il n'en demeure pas moins que l'émergence d'une nouvelle élite a tranché avec les modes de représentativité et d'exercice du pouvoir traditionnel. Cette élite est composée de gros éleveurs, ainsi que de non éleveurs, recrutés parmi les commerçants, les fonctionnaires, les retraités, etc. Cette nouvelle élite constitue une avant-garde, de plus en plus au fait des rouages de gestion administrative, financière et politique de la chose publique.

Le *Naib* des terres collectives est un membre de droit de la coopérative et conserve les prérogatives dont l'investit la loi de 1919. Faire prévaloir ses prérogatives légales et son avis, dépend toutefois des situations et de son charisme. Le *Naib* comme acteur dans ce nouveau dispositif devra négocier sa position dans un nouveau champ où sa compétence lui est disputée par le président de la coopérative, le représentant des autorités locales et le technicien de l'agriculture.

Les « grands » de la tribu, représentants la *Jmaa'a*, siègent également dans les instances de décisions des coopératives, et donnent leur avis sur toutes les affaires concernant le groupe ethnique, comme par exemple les conflits sur les limites territoriales, ou la vendetta (Bendella, 2006). Mais la *Jmaa'a*, qui voit son champ d'action se rétrécir, se déploie sur son domaine de prédilection : l'arbitrage et la médiation dans les conflits interethniques que déclenchent des rixes entre familles. Comme le montre les contributions de Bendella, la *Jmaa'a* joue encore un rôle dans le règlement des conflits relevant du droit pénal. Le plus important est le cas d'homicide sans préméditation à la suite des affrontements où l'utilisation de la violence conduit à la mort de l'un des protagonistes. Les *Jmaa'a* se mobilisent pour désamorcer le conflit en organisant une médiation afin d'empêcher la spirale de la vendetta. Le coupable est souvent écroué au titre des poursuites judiciaires engagées d'office par les juridictions pénales. Si le paiement du prix du sang n'influence en aucune manière la peine appliquée, elle sert davantage à assainir le climat et empêcher que la bonne marche de la communauté ne soit entravée.

La place et rôle des nouveaux acteurs seront approfondis dans une analyse du leadership dans l'Oriental (Tozy, 2010). L'auteur y démontre comment le destin des communautés d'éleveurs est actuellement entre les mains de nouveaux leaders. Dans le cas de l'Oriental, les structures d'opportunité de l'émergence de leaderships sont de trois ordres et vont secréter trois types de leadership différenciés par leurs modes de comportement et par leurs styles. Le premier élément qui a façonné cette structure d'opportunité est le choix de la tribu comme premier fondement de la stratégie du projet de développement des parcours et de l'élevage. Le deuxième élément est représenté par la décentralisation et les élections, c'est-à-dire les nouvelles conditions d'exercice du pouvoir au niveau local qui ont démultiplié les filières de production des leaders. Le troisième élément est l'émergence des associations et des ONG qui a créé une nouvelle structure d'opportunité pour l'apparition d'un nouvel leadership sur la base d'un système de valeurs lié à l'engagement, à l'autonomie envers l'Etat et à l'efficacité de l'action.

Ces structures d'opportunité ont donné naissance à plusieurs types de leaders différenciés par le mode de comportement, le profil et les conditions d'émergence. Le *notable traditionnel* est le modèle dominant du leader. Il a remporté toutes les consultations électorales depuis 1960 ; il est souvent descendant d'un ancien caïd ou d'un chef de tribu. Ses faiblesses résident en son analphabétisme, son manque de vision à long terme et surtout l'absence d'une équipe. Le style du leader notable est de se substituer au groupe en l'évacuant totalement. Il a une forte capacité de mobilisation, de redistribution. A moyen terme, c'est un leadership efficace qui présente le visage d'une collectivité unie et unanime avec une faible prévalence au conflit ou du moins une forte capacité à le résoudre en interne.

Le notable entrepreneur ou fonctionnaire a émergé à partir des élections de 1983 avec la création de nouveaux partis politique où cohabitent le technocrate et l'entrepreneur enrichi par la marocanisation ou profitant des largesses d'une économie administrée, des politiques de compensation et du régime des quotas. Le style du leader entrepreneur ou comparse est moins autoritaire. Il met en avant des valeurs moins ethnicisées et prêche l'efficacité. Son rapport à la tradition est plus souple, il ne cherche pas à moderniser à tout prix. Sa loyauté envers le groupe, même quand il s'agit d'un étranger apparenté, est totale. Au niveau des relations avec les partisans, c'est la consultation qui prévaut : parfois le leader se contente d'être le porte-parole d'un groupe, voire d'un patron qui ne réside pas sur place. Ce leader peut s'appuyer sur la collectivité qu'il consulte dans le cadre d'un minimum de formalisme.

Le *leader de la société civile* a investi des positions de pouvoir à partir de l'opposition politique ou de certains mouvements sociaux récents (droits de l'homme, diplômés chômeurs…). Le style du leader associatif est marqué par un sens aigu de l'intérêt général. Le militant associatif a bénéficié d'une formation supérieure ; il a suivi des stages en montage et gestion des projets. Du point de vue discursif, le militant associatif développe un bon discours sur le développement participatif et durable ; il a les moyens intellectuels pour monter

des projets, concevoir un plan de développement, mobiliser la population autour des actions de proximité, utiliser les nouvelles technologies de l'information et de la communication, mais il manque de capacité communicative avec le monde politique traditionnel pour lequel il ne nourrit que mépris. Le leadership associatif s'appuie sur des connaissances procédurières, des relais militants, un savoir-faire technique (risques écologiques, conception et formulation des projets).

Une étude consacré à l''Autonomisation des ruraux dans les hauts plateaux de l'Oriental'' (Royaume du Maroc, 2005) poursuit la réflexion sur les acteurs et notamment sur leur capacité à prendre en charge le développement de façon autonome. Cet ouvrage focalise sur le degré d'autonomie acquise par les individus et les groupes dans l'Oriental et sur leur capacité d'auto-développement. L'étude s'appuie sur le postulat que le développement est fonction de l'autonomie acquise, individuellement et collectivement, par les populations. L'autonomie est définie comme la capacité pour un acteur de poursuivre des objectifs propres conformes à ses valeurs. Les populations pastorales de l'Oriental, comme toutes les collectivités ethniques du Maroc vivent, depuis 1919, sous un régime de tutelle du ministère de l'intérieur. La tutelle étant par définition antinomique de l'autonomie, l'étude se pose la question de savoir s'il y a émergence de nouveaux acteurs ayant développé un minimum d'autonomie et s'ils peuvent prendre la relève et se poser en interlocuteur crédible de la puissance publique dans un partenariat de développement. Pour répondre à ces questions et d'autres encore, l'étude a tenté de mesurer l'autonomie de chaque acteur et tester la pertinence d'un certain nombre de déterminants supposés de l'autonomie.

Les scores d'autonomie obtenus révèlent une faiblesse de celle-ci au niveau de l'individu et du Douar. Les déterminants de l'autonomie individuelle sont liés à l'âge du chef de foyer, au nombre d'enfants, l'adhésion à une coopérative d'élevage et la disposition d'un logement en dur. L'autonomie d'un Douar est positivement corrélée avec l'incidence du niveau de pauvreté, la densité de la population, l'alphabétisation, l'accès au réseau de l'eau potable et les chocs climatique. Pour les coopératives pastorales, le déterminant décisif de

l'autonomie est le leadership : plus un leadership ''démocratique'' se substitue au leadership des notables, plus les coopératives avancent sur la voie d'autonomisation. Il en va de même des communes rurales. Et ce sont les associations qui ont révélé un score très élevé d'autonomie, notamment lorsqu'elles avaient des contacts avec d'autres associations et avaient fait bénéficier leurs membres de sessions de formation …

Partie II
Vie domestique et communautaire

Le « nomadisme » est un rapport à l'espace occupé par les sociétés humaines qui se caractérise par l'absence de points d'établissements permanents (Bonte, 2006). Les nomades sont donc forcés à être mobiles. Ainsi se déplacent-ils en petits groupes, *Rfaga*, à la recherche de l'eau et de bons pâturages près desquels ils installent leurs campements, formés chacun des tentes des familles du ''groupe de nomadisme''.

Ce chapitre traite de la culture matérielle des nomades, de la tente et de la vie qui s'y déroule ainsi que de certaines formes de la vie dans le campement. La distinction entre aspects matériel et symbolique n'a ici qu'une valeur pédagogique et pour faciliter l'exposé. Les deux dimensions de la culture ne sont pas isolées et il n'est pas aisé d'évoquer l'un sans que surgisse l'autre. La tente, par exemple, est l'une des expressions de la culture matérielle nomade, mais c'est aussi une expression symbolique. L'agencement, le mode d'organisation de la vie sous la tente, etc., regorgent d'indications sur les valeurs fondamentales de cette société. Derrière chaque objet matériel gisent des idées, des croyances et des représentations qui composent leur conception du monde. L'architecture de la tente et son organisation interne introduisent à la pensée symbolique des nomades au même titre qu'un rituel, une cérémonie ou une production artistique. Dans l'art culinaire, autre aspect de la vie matérielle des nomades, une recette de cuisine, un met, n'ont pas la même signification quand ils figurent dans la cuisine ordinaire ou dans la cuisine rituelle.

Chapitre 1
L'habitat nomade

I. La tente …

La représentation du nomadisme et de la vie pastorale dans l'imaginaire populaire est associée à la vie sous la tente, symbole de déplacement, de mobilité et de liberté. La place de la tente est effectivement primordiale chez les nomades. Elle est l'un des principaux éléments constitutifs de leur identité culturelle. La tente, de par sa fabrication et son utilisation quotidienne, de par son symbolisme complexe, est en soi un univers révélateur des habitus du nomade qui l'habite, de ses mœurs et ses valeurs sociales, de sa manière de se représenter et de codifier les rapports sociaux de sexe et d'âge et de prescrire les statuts.

La tente est un habitat mobile, incarnation matérielle et symbolique de la famille qui l'occupe. La tente, dite *Khaïma*, désigne dans la langue vernaculaire l'habitat et la famille qui l'habite. Physiquement, elle est de dimension variable pouvant atteindre les 50m² ! L'aspect de la tente, sa taille, ses dépendances, constituent autant de critères qui renseignent sur le niveau d'aisance et de notabilité de son propriétaire.

La tente est faite de laine, *Ssof* et de poil de chèvre, *Cha'ar* ou de dromadaire, *Loubar*. Sa couleur sombre, empruntée aux couleurs de ces matériaux, lui permet de se fondre dans le paysage steppique, de se glisser parfaitement dans sa composition. Logée souvent dans les creux, elle se présente sous la forme d'un bateau retourné selon l'expression de P. Bonte (2004).

Il existe une grande diversité de tentes, qui diffèrent par leur style, leur forme ou la matière dont elles sont faites, mais qui partagent une particularité commune : leurs caractères démontables et faciles à transporter à dos des animaux domestiques. Ces mêmes animaux qui, par ailleurs, fournissent assez souvent la

matière pour leur confection : peaux des tentes touaregs, feutre de la yourte mongole, ou encore de la laine tissée comme au Sahara, au Moyen Atlas et dans l'Oriental. Chaque peuple a su adapter la tente à ses usages, au climat et à la nature de son sol.

Au Maroc, la tente arabe des nomades Bni Guil se distingue par certaines caractéristiques des tentes berbères des éleveurs transhumants du Moyen Atlas. Habitués à camper sur les versants du Moyen Atlas, où il y a les risques de bourrasque de neige, leurs tentes sont de petites tailles et facile à déployer ou à démonter. H. Kamil (1999) rapporte une devinette courante chez les O. khawa :

Tayeha Ttay ketab, Oulounha Loun ghrab
Elle a la couleur du corbeau et se plie tel un livre''
Réponse : C'est la tente des chleuhs !

L'emplacement socio-territorial de la tente est le campement de nomadisme, dit Douar. Car, la tente n'est pas un habitat solitaire et isolé. Elle s'intègre dans un espace social, le Douar. Le mot arabe Douar dérive du verbe *dar*, se courber. Le Douar évoque étymologiquement la disposition spatiale en demi-cercle des *Khaïma* d'un lignage mineur. Le Douar est un ''groupement de tentes disposées en rond'', un ' ' campement circulaire de tentes''. C'est la communauté pastorale de base que les nomades appellent, *Rfaga*, c'est-à-dire, selon leurs propres termes, l'« ensemble de gens avec qui on a l'habitude de se déplacer et de camper ». (Rachik, 2000)

Le campement du nomadisme est constitué d'une grande tente, *khaima Kbira*, et des tentes satellites des fils mariés, des frères et oncles et des bergers. Ce qui créé un dispositif d'occupation de l'espace par l'installation à des distances variables de l'ensemble de ces tentes sous le contrôle d'un patriarche. Ainsi, sur un rayon de plusieurs Km², l'espace circonscrit sera réservé à l'usage humain et animal du campement. Cet espace sera soumis à un régime juridique et éthique coutumier

qui le consacre en tant qu'espace « *horm*[35] ». Ce *horm* est constitué de l'*aire de la tente*, qui est une auréole tout autour des tentes, dite *Tour3a*, réservée à l'usage domestique de la famille vivant sous la tente et lui assurant le respect, *Tiqar* et où les étrangers à la famille ne doivent pas s'aventurer et de l'*aire du pâturage*, duquel les autres éleveurs doivent se tenir à une certaine distance, Tissaa'. (Mahdi, 1997)

A côté et auprès de la tente principale d'une famille nomade, d'autres habitats sont visibles. Des tentes secondaires et de moindre importance sont dressées pour abriter le ou les fils du chef de famille ou patriarche. Ces tentes, dites de respect, *Louqar*, qui signifie la distance physique et éthique à garder avec le père. Cette notion de *Louqar* est fondamentale dans les mœurs nomades. Pour les familles moins aisées, les fils se contentent d'une *Ucha*, littéralement ''nid'', tente sommaire faite de jonc. Les enfants de sexe masculin vivent dans la *Khaïma* paternelle jusqu'à leur puberté. Après, ils s'établissent dans la tente ou *Ucha* de respect. Et à mesure qu'ils gagnent en autonomie, ils élèveront leur propre *Khaïma*. Un peu plus loin de la tente principale, une *Ucha* ou une petite tente est prévue pour le berger avec ou sans famille.

Un autre type de tente est de plus en plus fréquent. Elle est achetée dans le commerce, faite de toile et dressée sur une armature en métal. Cependant, les familles aisées lui préfèrent des constructions en dur. C'est souvent une seule pièce de dimensions variable selon les fortunes, qui fait office désormais de salle de réception et constitue un nouveau signe de prestige[36]. C'est aussi le signe précurseur d'une sédentarisation. Ces nouveaux espaces d'habitation sont ainsi dédiés à la réception des invités, de plus en plus accueillis en dehors de la tente familiale et de l'espace domestique. La tente peut n'être plus qu'un souvenir d'une

[35] Est *horm* tout espace inviolable en raison de son caractère sacré. Sur l'intérêt de cette notion pour la gestion des parcours collectifs, voir l'étude des rites de transhumance dans l'Agdal d'Oukaïmeden (Mahdi, 1999).

[36] Les Bédouins de Jordanie ont fait de cette chambre, dite ''Madafa'', un lieu de mémoire, (Mafi.I, 2010).

vie nomade antérieure et un attachement aux symboles du nomadisme. L'éleveur qui a choisi de se fixer dans une tente près d'un centre urbain, sur des bas-fonds, *Maader*, ou près d'un puits, est qualifié de *Mgaytan*.

La tente est fabriquée à partir de matériaux nobles : laine et poil. Quand la natte, *Lahssira*, fabriquée en jonc s'adjoint à cette composition, c'est le signe d'une décadence. La famille est indigente. La femme ne peut plus changer les *Flij* de sa tente et se résigne à des produits de substitution. Le caractère éphémère de la tente rend nécessaire le travail de la femme autour de la laine pour l'entretenir. Ou alors, c'est que la femme de la tente est paresseuse, *khaïba*, incapable d'entretenir sa tente. Et c'est la honte !

La tente est liée à la femme, qui en est l'artisan et le personnel de maintenance. C'est son image qui s'y reflète, honore son homme et augmente son prestige. La tente, sa configuration, son aspect, sa dimension, son esthétique constituent un ensemble cohérent qui reflète la *Hdaga* de la femme. La femme est *Hadga,* capable, pour le prestige de sa famille et surtout de son mari (DPA, 2002). La beauté de la tente reflète la beauté de la femme qui l'a confectionnée. L'esthétique de la tente est recherchée par les femmes autant pour le respect des mesures et des proportions que pour l'agencement des couleurs.
La tente chez les Bni Guil appartient à l'homme et jamais aux femmes[37]. Les Bni Guil ne disent jamais la tente d'une telle … femme, mais toujours la tente d'un tel … homme, par référence au nom du chef de famille. La tente, qui est paradoxalement faite exclusivement par la femme ne lui revient pas en propriété, et en cas de divorce, elle retourne chez ses parents uniquement en emportant ses affaires personnelles. (Mahdi et Zahid, 2002) Il est d'ailleurs frappant que les bandes en laine constituant la tente, *flijs*, ne fassent pas partis du trousseau de la

[37] Contrairement aux Maures décrits par Odette Du Puigaudeau, où la tente revient à la femme en cas de divorce, et même durant le mariage, la femme peut en disposer à sa guise. Elle peut la vendre et même la brûler.

mariée, alors que d'autres produits tissés, tels que les couvertures, les oreillers y figurent[38].

II. Ses composantes …

La tente consiste en un vélum fabriqué à partir de la laine et des poils de chèvre. Autrefois, les poils de chèvre étaient remplacés par ceux du dromadaire, *Loubar*. Le vélum repose sur une structure en bois que renforcent de nombreux accessoires. Le vélum est élaboré à partir de bandes tissées en laine et poil, dites ''*flij*''. Chaque bande mesure 90 cm de large, soit un ''*D'raa3 ou Chbar*'', littéralement un ''avant-bras et un empan'', selon les mensurations locales. Le ''*Draa3*'', une coudée, signifie littéralement bras. C'est une unité de mesure qui s'obtient par la mesure de la longueur qui va de l'extrémité du coude à l'extrémité de l'auriculaire. Le *Chbar*, empan, équivaut à la distance existante entre l'extrémité du pouce et l'extrémité de l'auriculaire en position écartée de la main. Une belle tente, sous entendue riche, *Ghania*, comporte 30 coudées environ.

Le velum est supporté par un mât central, constitué de deux piliers en bois, *Rkiza*, et de quatre rangées de petits mâts ou poteaux en bois le long des côtés de la tente. L'imperméabilité du velum est due au fait que les poils et la laine gonflent au contact de l'eau et le resserrement des mailles assure une étanchéité en cas de pluie, qui, au demeurant, est rarissime dans la steppe[39].

La structure de velum est fort complexe. Elle est composée d'une multitude de pièces intelligemment agencées. Chaque pièce porte un nom spécifique et assure une fonction précise. C'est une profusion de termes qui donne le vertige[40].

---

[38] Chez les Touaregs Kel Ferwen, une tribu du Niger (Casajus), la tente est aussi propriété exclusive de la femme, mais elle la reçoit de sa mère ou rarement d'une parente maternelle au moment de son mariage, le vélum fait partie du trousseau de la mariée. Celle-ci vient, après son mariage, installer sa tente dans le campement de ses beaux-parents, et repart avec en cas de divorce ou de veuvage. Dans ce type de société, une fois que la femme a acquis sa tente, elle n'a plus de raison de la perdre.

[39] La pluviométrie annuelle moyenne est de 150mm

[40] La terminologie utilisée pour nommer les différents éléments de la tente est la même que celle utilisée par les nomades maures décrit par O. Du Puigaudeau. Ainsi on retrouve chez eux les mots de flij, Hammar, Triga, etc. L'équivalent chez les touaregs berbères du Flij est Ahlass.

Chacune des pièces est confectionnée à part et l'ensemble est remonté pour former une seule pièce à l'allure superbe.

La *Khaïma* est certes une pièce unique, mais organisée selon une certaine division de l'espace. A l'intérieur, la tente est traversée longitudinalement par *R'hal* dans le sens de la charpente principale de la tente. *R'hal* forme un muret de séparation[41], qui fait office d'entrepôt, *Khzine*. C'est un entassement de sacs en laine, fabriqués par les femmes à l'aide de bandes en écru et noir, dit *Ghrara*, sing *Ghra*. Les *Ghrara* sont utilisés pour conserver le blé, les dattes, le sucre, et *Klila,* une sorte de fromage. Le beurre rance est mis dans des outres, *A'akka*, faites de peaux de moutons qui trouvent également leur place dans *R'hal*. C'est la plus âgée des femmes de la famille qui détient symboliquement la ''clé'' du *Khzine* et exerce le pouvoir sur la gestion de son contenu.

L'accès à la *Khaïma* se fait par ''*Star Al Aoual*'', premier rideau, qui laisse une ouverture d'un mètre de haut. L'invité est contraint de courber l'échine pour pénétrer dans la *Khaïma*, dans un geste où nous verrons une sorte d'humilité et de respect. Les autres constituantes de la tente sont très nombreuses. Nous en présentons très brièvement les principales :

Triga* : Elle constitue la fondation de la tente selon les nomades. Elle consiste en une longue bande de laine qui est insérée entre le velum et le *hammar*.** Cette bande transversale, de couleur rouge, décorée de motifs, renforce l'étoffe de laine au niveau de l'appui de la planche faîtière. Elle se situe au milieu de la tente. En dessous, également dans le sens de la longueur se trouve *R'hal*.

**Hammar* : C'est le centre de la tente. Les deux piliers centraux en bois, ''*Rkiza*'', glissent dans le hammar. Autrement dit, « a son point de contact avec les supports qui pourraient percer la tente, celle-ci est protégée par une courte faîtière appelée *hammar*, bombée, courbe dont la face inférieure plane est creusée de deux trous en diagonale où viennent s'emboîter, en se croisant les extrémités des supports principaux.» (Kamil, 1999)

[41] Un de nos interlocuteurs l'a comparé à l'Agadir chez les Berbères.

**Gountas* : C'est le cône le plus élevé de la tente.
**Rkiza* : Le support de la tente se fait par deux piquets, ou piliers centraux de la tente. Ils sont faits de bois de thuya, 3ar3ar. Ces piquets se présentent sous forme de fourches où s'accroche le *hammar.* La hauteur des piliers est variable selon les tentes. Elle peut atteindre les deux mètres quatre-vingt.
**Tkhlif*, sont des cordes faites de lanières de laine finement nattés en tresse.
**Lqisar* est la bande cousue verticalement à l'extrémité avant et arrière de la tente et qui est prolongée par une cordelette et fixée au sol par un piquet latéral.
**Khalfa*, juxtaposée au *Lqisar* et cousue verticalement, constitue la dernière pièce ou bande à laquelle sont accrochés les piquets avant et arrière de la tente.

La tente dispose d'un carré ouvert sur le ciel, *Foum al Khaïma*, et sert de voie d'aération qui est toujours ouvert sauf en cas de pluie forte, ce qui est rare. Les côtés de la tente sont renforcés de l'intérieur par des étoffes de laine. L'usage veut que celles qu'on remplace au niveau du haut sont placées au niveau des côtés. Ces étoffes de par leur emplacement des deux côtés de la tente sont appelés *S'tar*. La tente est amarrée au sol par des piquets, *Outed*, quatre à chaque coin du losange. Un amas de bois, *R'tem*, consolidés par des pierres, renforce les côtés. Cette armature est appelée *Dekkan*.

La description et visualisation de la tente s'apparente à un travail d'archivage, important en soi. Les jeunes générations, et parfois mêmes les moins jeunes d'entre les Bni Guil, ignorent les noms des composantes de la tente. La terminologie usitée pour nommer les composantes de l'habitat nomade révèle la richesse de la culture technique nomade. Les mots et les choses qu'ils désignent ne cessent de s'éroder, à la suite des mutations économiques et sociales du nomadisme, le risque de perdre une partie de cette mémoire nomade est patent. Selon les dires de certaines personnes âgées, les tentes étaient très belles, faites avec de laine pure, de poil de dromadaire, *Loubar*, qui donne à la tente une jolie teinte et renforce sa solidité et son étanchéité.

III. Sa confection …

La confection de la tente est une affaire exclusivement féminine. Du traitement de la toison, issue de la tonte qui est une opération masculine, à la tente dressée et toute prête à être habitée, se profile un processus laborieux totalement pris en charge par les femmes[42]. Les Bni Guil disent qu'à l'allure de la tente, se mesure la générosité de l'époux et s'évalue la quantité de laine cédée à sa femme pour fabriquer une belle tente.

La fabrication de la tente passe par plusieurs étapes. C'est un processus à la fois technique et social. C'est un temps de socialisation des femmes, de transmission des savoirs et savoir-faire, de création du lien social. Ce processus éclaire sur la nature des rapports sociaux d'âge et de sexe. La fabrication de la tente appelle la coopération de toutes les femmes du groupe domestique et du campement. C'est aussi l'occasion d'initier les jeunes filles nubiles, les faire accéder aux arcanes de ce métier et leur faire acquérir une compétence dont devrait faire preuve toute épouse issue d'une « bonne tente ». Une bonne épouse a toujours un ouvrage en cours (DPA, 2002). Initiée chez sa mère, l'épouse se perfectionnera auprès de sa belle-mère et de ses belles sœurs. Une épouse qui ignore le travail de la laine et de la tente n'est pas tolérée. Mais l'on se montre indulgent vis-à-vis des épouses orphelines de mère. Celles-ci seront prises en charge par la belle-mère pour leur apprentissage.

L'accès aux toisons après la tonte

Le troupeau est la propriété de l'homme qui a aussi la main mise sur ses produits dérivés, dont la laine. L'homme se dessaisit d'une partie de cette propriété en faveur de la femme. La tonte a lieu au printemps, aux mois d'Avril-Mai. Après la tonte, les femmes procèdent au ramassage des toisons. Une toison, dite ''*Jejja*'' ou ''*Zejja*'', pèse entre un kg et demi et deux kg. Les toisons sont rangées dans de grands sacs de laine, appelés ''*Laghrara*''. Ce ne sont parfois que des étoffes en

[42] La confection de la tente, chez les Maures de Mauritanie, obéit à une division des taches. Le filage est généralement considéré comme un ouvrage de servante. Le tissage, par contre, est l'affaire de la maîtresse de maison elle-même, aidée par les femmes de la famille.

laine usagées dont on coud l'extrémité pour en faire des sacs. A défaut, on utilise des sacs en plastique. Les poils de chèvres sont également recueillis.
Les femmes procèdent rapidement au nettoyage de la laine pour la débarrasser des saletés qui s'y collent (graines, débris végétaux…) dans les jours qui suivent la tonte. La laine ne doit pas être gardée longtemps sans nettoyage, au risque de se tasser et s'abîmer. Mise de côté, cette laine propre va être travaillée au fur et à mesure.

Teinte et teinture

Les couleurs utilisées sont conformes aux tons qu'offre le pelage des animaux. Le panneau, *flij*, est composé de trois coloris, l'écru couleur naturelle de la laine, le marron et le noir. L'idéal serait de ne pas recourir à la teinture comme par le passé, où l'abondance des troupeaux permettait d'obtenir toutes les variantes de tons. Le ton marron est obtenu par macération, pendant quelques heures, de la laine blanche dans un bouilli d'écorce de grenade. Pour la couleur noire les femmes utilisent une poudre ''*Jaj*'', qu'on saupoudre sur la laine et sur laquelle de l'eau est versée. C'est une teinte achetée chez l'herboriste. Le henné est aussi utilisé comme teinture. L'usage des plantes était répandu autrefois pour colorer la laine. Le recours aux plantes tend à baisser, les femmes recherchent la facilité et s'adressent au marché.

Le cardage

L'outil utilisé pour le cardage est le *Mandel*. C'est une espèce de fourche que la femme coince au sol et avec ses deux mains, elle puise une touffe de laine et une poignée de poil qu'elle passe par les dents de la fourche. Cette opération permet le lissage et le mélange de la laine aux poils pour obtenir une couleur sombre à partir de l'assemblage de ces deux matériaux. La seconde opération est le brossage par l'utilisation du *Macht*. Il s'agit de deux grandes brosses ou plutôt deux planchettes hérissées de clous. La femme glisse dedans la laine et en les frottant l'une à l'autre, elle obtient des tas de laine, bien lisses et longs d'une dizaine de centimètres. Le mélange de poils et de laine obtenus par les opérations précédentes est roulé, grâce à un mouvement de roulement entre les deux mains de la femme

avec une étonnante dextérité. Après le cardage de la laine et des poils, la femme procède au filage.

Le filage

Le filage exige un savoir-faire confirmé. Il est réalisé à l'aide d'une quenouille, *Moghzal*, un fuseau en bois. Le *Moghzal* se compose de deux pièces : une première baguette en bois amincie progressivement vers l'extrémité et taillée vers le bout sous forme de crochet, et une deuxième pièce en forme de rondelle ou disque minuscule, enfoncée dans la première pièce jusqu'au fond de son extrémité large. La fileuse accroche le bout de la pelote dans le crochet du fuseau et la roule contre le bas de sa cuisse droite, en lui imprimant un mouvement rotatif très rapide. Cette opération exige une grande habileté. Le doigté et l'expérience de la femme lui permettent de trouver le bon dosage entre poil et laine. La qualité des fils obtenus est tributaire de ce dosage et conditionne aussi l'imperméabilité du velum. Le *Moghzal*, acheté au souk, est encore présent dans toutes les tentes. A partir des fils de laine et de poil obtenus, les femmes passent au tissage.

Le tissage

Le tissage est l'opération de fabrication des *Flij*. Le métier à tisser qui sert à confectionner les étoffes de la tente, *flij*, est fait de manière artisanal. C'est un métier à tisser horizontal dont le principe est simple. Confectionné auparavant par la femme, le métier à tisser est de plus en plus acheté au souk.

Voici comme le décrit Kamil (1999) chez les O. Khawa.

> ''*Le métier à tisser se présente sous forme de 4 piquets qu'on plante deux à deux dans le sol. Les 2 paires sont distantes de 8 mètres. Les 2 piquets d'une paire sont espacés d'un mètre. Derrière chaque paire est attaché un bâton constituant la poitrinière (côté où commence le tissage), autour duquel s'enroulent les fils qui sont tendus à l'autre extrémité autour de l'ensouple. Les 2 nappes de fils en avant de la lisse sont séparées par une planche lisse et plate aux deux bords pour ne pas accrocher les fils. Elle sert à tasser. Le tramage se fait par balancement des fils d'une nappe au-*

dessus de l'autre. La navette, planchette lisse et arrondie aux bords, est introduite de gauche à droite quand les fils de la première nappe sont soulevés et de droite à gauche quand ils sont abaissés par rapport à ceux de la deuxième nappe. Les fils de trame sont ainsi perpendiculaires aux fils de chaîne. La navette est lancée par l'opératrice avec grande vitesse, d'un côté pour l'attraper, de l'autre, et après avoir tassé le fil, elle la relance dans l'autre sens.''

La femme se sert de grosses pierres pour surélever le métier à tisser par rapport au sol. La femme travaille à même le sol. Elle est munie d'un bout de métal pour tasser après avoir entrecroisé les files.
En été, les métiers à tisser deviennent visibles, et sont tendus un mois entier sous la tente. Selon les femmes, cette activité est plaisante mais jugée plus pénible que les autres tâches domestiques. Mais c'est au printemps qu'on peut voir des métiers à tisser montés et des femmes à l'ouvrage. Les étoffes tissées, *flij*, sont des bandes de quatre-vingts centimètres de largeur et de deux mètres de longueur, comportant des rayures de trois couleurs écru, noir et marron, comme cela a été déjà dit.

La confection de la tente nécessite un savoir et savoir-faire complexes et obéit à des normes techniques et esthétiques précises. La technologie de la tente est produite et reproduite par les femmes qui tentent de la conserver et la transmettre aux jeunes générations à travers des procédés de socialisation et selon des rites qui seront présentés par la suite. Toutefois, si ce travail persiste toujours, il est menacé de disparition. Les femmes travaillent moins la laine que par le passé, le *flij* est abandonné ; et le rêve de toute jeune fille est de se marier en ville, pour accéder à la télévision et au hammam, espèrent-elles !

Assemblage et couture de la tente
L'opération d'assemblage et de couture de la tente démarre tôt le matin et se termine vers 16h. Elle mobilise plus d'une dizaine de femmes. Lors de la couture de la tente, les bandes, *flij*, sont assemblées à l'aide d'une grosse aiguille. Ce sont les femmes qui s'en occupent, toujours dans le même esprit d'entraide. Selon

Kamil, chez les O. Khawa, ce sont les hommes qui manipulent l'aiguille et participent ainsi à la couture.

Ce travail se doit d'être fait dans la bonne humeur, pour être de bon augure pour la tente et ses occupants. La tente, telle une personne, est louée, chantée, flattée. Certaines brûlent du thuya et du *Harmel,* Peganum Harmala. Le travail de couture et d'assemblage s'accompagne de formules d'évocation de Dieu et de prières dites à la gloire du prophète. Des youyous stridents sont de temps à autre lancés par une femme exaltée, ou à la demande de la propriétaire. Des sons mélodieux partent d'une flûte, *Gasba*, jouée par l'un des fils rompu à cet art. Le groupe est en liesse. Les hommes et les femmes de la famille et du campement se retrouvent entre eux. La couture et l'assemblage de la tente est une bonne occasion de faire la fête.

IV. Ses rituels …

Le travail de la laine peut être soit une activité solitaire à laquelle s'adonne l'épouse dans ses moments libres, soit organisée dans un cadre collectif d'entraide entre les femmes du Douar et se déroulant dans une ambiance festive. Le travail collectif de la laine est basé sur l'entraide mutuelle entre femmes, *T'wazat* (sing. *Twiza*). A défaut de rétribution, les femmes indigentes reçoivent des toisons en contrepartie de leur effort. Le code en vigueur consiste à préserver l'orgueil de la femme indigente, en lui donnant accès aux matériaux pour confectionner ou entretenir sa propre tente.

Pour le travail de la laine, les femmes associent plaisir et corvée, joignent l'utile à l'agréable dans une ambiance bon enfant. Le travail de la laine, contrairement aux autres corvées, dont les femmes se plaignent souvent, est considéré comme une distraction agréable en dépit de sa pénibilité. C'est probablement en raison de son aspect créatif et artistique.

Eloge du travail collectif

Le travail de la laine est ponctué de chants entonnés en chœur pour appeler l'assistance de Dieu :

Ô Dieu aidez-moi, prière sur le prophète et au nom des 60 *hizbs*[43]
Aidez-moi je suis en train de filer la laine

D'autres chants raniment l'ambiance de travail, maintiennent les femmes en activité et empêchent le relâchement de la cadence. Ainsi, les femmes s'adressent à celle d'entre elles qui somnole ou présente des signes de fatigue par ces couplets :

Eh mon assistante, je tuerai à ton intention ma poule,
Je ne t'en goutterai point,
Et je ne te la ferai pas manger.

La femme qui présente des signes de fatigue et s'endort est taquinée :

Eh ! Epouse de Rouahi, la somnolente,
Nous avons égorgé ton chevreau pendant que tu dors,
Nous avons cuisiné sa viande et toi tu dors,
Nous avons tanné sa peau et toi tu dors.

Les femmes puisent dans leur patrimoine littéraire pour chanter et louer la solidarité autour du travail de la laine. Ces chants font la part belle à l'animal auquel les femmes n'ont pas accès, puisqu'il est en la possession de l'homme. Dans ces chants ludiques, les femmes témoignent de leurs rapports affectifs aux animaux, mais subliment l'accès à l'animal comme objet de sacrifice que la société leur interdit. Comme cela sera exposé dans la troisième partie, les femmes ne sacrifient que des produits végétaux alors que le sacrifice des animaux est du ressort de l'homme.

[43] Le coran est composé de 60 *hizbs* ou chapitres

Louanges de la tente.

Des poésies sont composées et chantées pour louer la tente, *Amdah al Khaïma.* Des chants de composition locale que chantent les jeunes à toutes les occasions où il est question d'amour, de la tente et des animaux.

Qu'ouam sinia 'atini kouissi n'bared kaiti
Dar l'alia oua jnane h'daha
Ourini chkoun moulaha
M'cha bi wahdou ma 'andou rfiq
Khaima hamra ou r'kaiz rabaa
Ya jdi ghzal traba fiha

Celui qui tient le plateau de thé, donne-moi mon verre pour apaiser ma douleur
La maison d'Alia et le jardin attenant
Indique-moi qui l'habite
Il est parti seul sans compagnon
Une tente rouge et ses quatre piliers
Et un beau chevreau y est élevé

Voici encore un couplet répété en chœur par les femmes en pleine besogne :

Marfouda Min Dar Ou Mahtouta 3and Al Jar,
Barakat Sidi Abdeljabbar.
Enlevée de sa maison et déposée chez le voisin
Avec la bénédiction de Sidi Abdeljabar.

La tente est comparée à la mariée. Elle est soulevée, enlevée, *Marfouda*, comme la mariée qu'on enlève de sa maison et dirige vers la maison de son mari. Celui-ci n'est souvent que son voisin ou, plus souvent encore, son cousin. Comme la mariée, la nouvelle tente prend sa place ''naturelle'' parmi les autres tentes du campement. Les saints sont évoqués pour bénir cette nouvelle fondation. *Dar*, signifie chez le nomade le lieu occupé par la tente, l'emplacement choisi pour installer la *Khaïma* lors d'un déplacement. De la même façon, la nouvelle tente est montée dans un emplacement dit *Dar*, un espace en forme de cercle délimité et nettoyé. Le chant opère un jeu de mot sur *Dar*, en tant que maison et *Dar* en tant qu'emplacement de la nouvelle *Khaïma*.

Hommage à la tente

Les femmes rendent hommage à la tente comme à un saint. L'inauguration d'une nouvelle tente, ou son rapiéçage, donne lieu à des festivités au sein du Douar. Un rituel d'inauguration de la tente, *K'ramat al Khaïma*, littéralement hommage à la tente, est célébré. Ce rituel est couronné par un sacrifice sanglant, et ponctué par des échanges de joutes oratoires entre les femmes du campement. L'assemblage donne lieu à des réjouissances collectives : on mange, on chante et danse. Une fois montée, la tente doit être gardée dressée au moins sept jours. C'est maintenant une habitation qui a son esprit et sa vie propres. Elle est balayée par les femmes et tenue au propre. L'usage de l'encens, *B'khour*, est courant mais pas indispensable. Il est requis lors du travail de la *Triga* à cause de sa couleur rouge et de l'image du sang qu'elle évoque. Face à cette substance dangereuse, les femmes prennent leurs précautions pendant le maniement de *Triga*.

Avant d'habiter la nouvelle tente, les femmes préparent un repas spécial, dit *Charcham,* pour offrir un repas collectif en son honneur, c'est le rituel connu sous le nom de *K'ramat Al Khaïma*. Par K'ramat Al Khaïma, les femmes rendent hommage à la nouvelle tente et aux esprits des lieux qu'il faudrait se concilier et s'attirer les faveurs avant de l'habiter. *Charcham* est un met fait de blé dur concassé, cuit avec des condiments et arrosé d'une sauce de graisse, de *Gueddid*, *Guertaf* , viande séchée et de beurre rance. *Charcham* est un repas consommé collectivement par tous les participants à la construction de la tente et par les voisins. Ce repas est consommé à l'intérieur de la tente. C'est un repas sacrificiel d'inauguration de la nouvelle tente.

Ce sont les enfants qui sont servis à part et en premier. A la fin du repas, les mômes recevront des petits coups sur la tête afin de les faire pleurer. De leur côté, les enfants jouent le jeu et affectent des pleurs en versant de fausses larmes. La croyance attribue un effet bénéfique à ces pleurs enfantins et innocents, en établissant le parallèle entre les larmes des enfants et la pluie tant recherchée dans ces régions steppiques et arides. C'est par ce rite rogatoire que la cérémonie de *Charcham* est close.

En l'honneur de la tente le repas collectif *Charcham* est organisé le jour par les femmes. Le soir un sacrifice sanglant, *Dbiha*, est organisé par les hommes. Le chef de famille procède au sacrifice d'un chevreau ou agneau, selon l'aisance de la famille. Il arrive même qu'une personne du Douar offre une *Dbiha*. Au cours de la célébration de la nouvelle tente, les femmes utilisent pour leur sacrifice les ingrédients sur lesquels ils ont une emprise, les céréales, *Dhane*, *Gueddid*, quand les hommes recourent au troupeau pour prélever l'objet de leur sacrifice. Le soir, c'est un produit carné, la viande fraiche qui est consommée. Dresser la tente, est toujours une occasion de fête qui attire les gens des Douars voisins et qu'il faudrait accueillir selon les règles convenues de l'hospitalité.

Le rapiéçage de la tente, c'est-à-dire le changement de *Flij*, donne également lieu à une fête et même à un sacrifice, *Dbiha*. Mais l'opération ne mobilise qu'un nombre limité de voisins. Elle consiste à renouveler des pans de *Flij*, en commençant par changer ceux du haut, les plus exposés, et qui donnent sa belle allure à la tente.

Kamil (1999) note que, parmi les événements appréciés par les nomades, il y a la venue impromptue, durant l'opération de rapiéçage de la tente, d'une personne étrangère. Dans ce cas, cette personne est censée ne quitter le campement qu'à la tombée de la nuit ; elle a par contre droit à tous les honneurs. Son départ avant la nuit, sous n'importe prétexte, pourrait attirer le malheur sur la famille d'accueil.

Nous pouvons voir dans cette cérémonie d'inauguration de la tente un rite de franchissement de seuil et de limite, qui est un thème universel dans la pratique rituelle en relation avec l'espace domestique. Le rite de franchissement de seuil permet de négocier ce passage dangereux et établir la jonction entre l'espace habité et l'espace non habité, l'espace plein, *3mar*, et l'espace vide *Kh'la*. Dans la croyance locale, l'espace *Kh'la*, n'est ni vide, ni inhabité. C'est de la sorte qu'il faudrait apaiser ses habitants invisibles et les amadouer.

Nous verrons comment se présente ce rapport au seuil de la tente dans les différents rituels. Par exemple, la mariée ne franchit pas le seuil de la tente de son époux sans avoir écrasé au préalable un œuf. En raison de l'ampleur de son rôle symbolique, le seuil incarne toute la "baraka" de la tente.

Concluons cette partie sur l'habitat en rappelant que la vie de la tente est inscrite dans une trajectoire technique singulière. Chaque année ou tous les deux ans, une partie des bandes tissées sont remplacées par roulement les unes après les autres. Contrairement à la maison en dur construite une fois pour toute, la tente est en devenir perpétuel et en recommencement cyclique. A l'instar de la vie du troupeau, la tente se renouvelle constamment et obéi à un cycle de vie rythmé par le temps et les saisons dont elle subit les intempéries. La tente est faite d'une matière vivante et inscrite dans la durée. Elle est à la fois un bloc compact et une sorte de puzzle dont les éléments peuvent se concevoir indépendamment et se transmettre de génération en génération.

La vie d'une tente est une spirale infinie qui ne s'achève qu'avec l'abandon de ce type d'habitat. Aussi, chaque année, l'épouse tisse trois à quatre bandes, qu'elle garde en réserve, et qui sont destinés à renouveler les parties abimées à l'arrivée du printemps. C'est le rapiéçage, *T'arqa3*, de la tente. Le vélum jouit de la sorte d'une structure modulable. Les femmes peuvent décider de le rétrécir ou de l'agrandir, si elle la trouve trop petite ou trop grande.

Si le tissage proprement dit est un travail souvent individuel revenant à « la maîtresse de le tente », autrement dit à l'épouse, le reste des activités de fabrication mobilise généralement l'ensemble des femmes, parentes et voisines. La confection des différents éléments constituant la tente nécessite des savoirs et savoir-faire complexes, et obéissant à des normes techniques détenues, à des degrés variables, par les femmes de la tente et du campement.

La morphologie de la tente actuelle reproduit la tente bédouine telle qu'elle a existé dans le passé. Si ce patrimoine persiste toujours, il demeure néanmoins

menacé. Les jeunes générations s'en détournent attirées par d'autres modes de vie, citadins et plus confortables. La nostalgie des belles tentes tissées complètement en laine, sans qu'il y ait le recours à la teinture, avec plusieurs bandes de couleur, surtout les bandes rouges, cette nostalgie reste forte chez les personnes âgées. Celles-ci déplorent l'état actuel des tentes qui fait penser à certains bidonvilles avec les rajouts en plastique et en joncs.

Les associations de l'Oriental se préoccupent de conserver ce savoir et art nomade. Mais ce n'est certainement pas uniquement en transformant la tente nomade en un objet dérivé du nomadisme, reproduit en miniature pour être vendu aux citadins et aux touristes !

Chapitre 2
La vie sous la tente

I. Le mobilier

Le mobilier nomade est désigné par le terme vernaculaire *Al Qach*. Ce mobilier très sommaire est composé d'objets fabriqués et d'autres achetés. Les objets fabriqués se répartissent selon les matériaux utilisés pour leur fabrication : le doum, l'alfa, les peaux, la laine. Selon la dextérité et le doigté de la femme, le mobilier fabriqué est chaque année renouvelé et enrichi. La fabrication des objets qui composent le mobilier figure dans le calendrier des activités des femmes nomades. (Mahdi et Zahid, 2002). Une partie de ces objets sont destinés au marché et génèrent un modique revenu pour les femmes. Le mobilier est composé du *frach*, nattes, tapis, couvertures, et d'ustensiles de cuisine, de sacs en tout genre et à usage multiple. L'ensemble compose cet intérieur de la tente qui étonne par sa simplicité et qui ne laisse pas indifférent.

Les objets fabriqués en doum et alfa

**Tbag*, les vans, de toute dimension, sont nombreux dans les tentes. *Tbag*, fabriqué en doum, peut comporter des motifs colorés, ou être gardé à l'état naturel de sa matière première. Les vans sont un accessoire important. Ils servent à des usages divers comme rouler la semoule pour la confection du couscous, mettre le pain à lever. Ils font fonction de table qu'on pose par terre pour accueillir les plats contenant de la nourriture, car les repas sont pris à même le sol.

**Kaskas*, le couscoussier en doum, ajusté à la marmite, pour faire cuire la semoule à la vapeur.

**Mahgan* et *M'halba* sont des ustensiles servant à la transformation du lait. Le premier est un entonnoir, le second est un récipient pour recueillir le lait au moment de la traite.

Les objets fabriqués en peau tannée

**Chakwa*, l'outre qui figure parmi les objets essentiels des éleveurs. C'est une peau de bête dont on coud les extrémités du bas pour barater le lait.

**Al 3a'ka,* est un petit sac en cuir qui sert à garder le beurre rance, *Smen*. Actuellement, le beurre fondu et cuit *Smen*, dit, *Dhane*, est mis dans des bouteilles en plastique. Les femmes sont à chaque fois contraintes de glisser la bouteille dans de l'eau bouillante pour en extraire le beurre, ce qui est incommode.

**M'zoued*, sac fabriqué à partir du cuir d'agneau.

Les objets fabriqués en laine

Ces objets forment la literie de la *Khaïma* et se composent des couvertures en laine, de tapis, de « tag », de *hanbal*, et d'oreillers. Dans la *Khaïma* ces objets sont minutieusement pliés et entassés sur le *Matrah* ou *H'mal* tout au long du *R'hal*.

Les accessoires

**R'ha*, la meule en pierre, objet fondamental et omniprésent dans le passé, est actuellement désuet. Elle était importante autrefois pour moudre le blé, l'orge etc. Les minoteries électriques, situés à proximité dans les bourgs, ont déchargé les femmes d'une activité jugée très pénible. L'usage actuel de ces meules est de moudre le sel gemme qu'on donne aux ovins.

**Mahraz*, le mortier, est aussi un objet qu'on récupère souvent de chez la belle-mère.

**Fardi*, arme à feu, qui est un fusil à poudre que le nomade affectionne tout particulièrement. Ce fusil lui sert pour parer à tous les dangers, pour chasser et parader lors des *T'bourida*.

**Linceul*, chaque tente garde en réserve un linceul. La tradition veut que celui-ci serve dans l'année en cours, si aucune mort ne survient dans l'année dans la tente, il faut l'offrir et le remplacer. Toutefois, dans les campements, les grands ont toujours un linceul à offrir aux indigents.

Devenir du mobilier nomade

De nombreux objets du mobilier nomade ne sont pas auto-fabriqués et sont achetés dans le commerce. Et même parmi les produits pouvant être fabriqués certains sont de plus en plus acquis au marché. Les objets en matière plastique envahissent les tentes nomades et remplacent les objets en doum, alfa et peau. L'usage des ustensiles en plastique, courant dans les tentes visitées, s'explique par leur robustesse, leur disponibilité dans les souks et par la modicité de leurs prix. Les cuvettes en plastique trainent partout et servent indifféremment à la lessive, la vaisselle, le lavage des légumes, des morceaux de viande.

Certaines familles disposent encore de quelques articles traditionnels. Mais la tendance est à leur disparition. La vannerie est, par contre, en plein essor. Les femmes continuent à travailler le doum et l'alfa. Les jeunes ont introduit d'autres alliages, d'autres couleurs, des mélanges avec d'autres matières. Mais des objets comme *3akka*, *Mezoued* et d'autres objets en peau tannée se font de plus en plus rares. Ils sont délaissés et remplacés par leur équivalent en plastique acheté à bas prix au marché.

II. L'agencement de la tente

Le nomadisme, en tant que genre de vie et culture, est lié à la tente, et aux différents savoirs et savoir-faire techniques nécessaire à sa confection, construction et maintenance. Ces savoirs techniques sont associés à un code social qui régit la coopération entre groupes domestiques. Il donne lieu à des règles, des coutumes et des rites qui créent et consolident le lien social entre les tentes du campement. A l'intérieur de la tente la vie domestique et les rapports entre les membres de la famille sont régis par un code strict.

Le mot *Khaïma* est polysémique. Cette habitation du nomade est un univers à la fois matériel et symbolique. La tente désigne la famille, l'espace domestique, la femme et la progéniture. Cette surcharge symbolique place la femme au centre du ''dispositif Khaïma'' et explique son caractère de *Horma*, d'arène où se joue

l'honneur de la famille et de la communauté d'appartenance qu'il faudrait à tout prix préserver.

Le code moral des Bni Guil, et les valeurs de l'honneur, de la pudeur, de l'hospitalité qui y sont attachées, sont transposés dans l'espace de la tente. Celle-ci est nettement divisée par *R'hal* entre un espace principalement féminin, mais accessible uniquement aux hommes de la tente familiale, et un espace exclusivement masculin, dévolu entre autres à l'accueil des hommes étrangers et autres invités. L'architecture et l'agencement de la tente respectent le code de conduite socialement admis.

Le *R'hal* fait la jonction entre un espace encombré, où sont situées les cuisines et un espace dégagé, où trainent quelques chevreaux ou agneaux attachés à une corde. Le *R'hal* divise ainsi la tente en deux parties. Une partie située à gauche, dite *Rfafa* ou *Khalfa*, ou encore l'intérieur de la Khaïma : c'est le domaine exclusif de la femme où est installée la cuisine et qui donne directement sur la bouche de la Khaïma, *Foum al Khaïma,* d'où s'échappe la fumée du bois de cuisson. Une partie droite, dite *Chag*' ou *Lamchag*', salle de séjour et de réception des invités. C'est le domaine de l'homme. En présence des invités, les femmes étendent une toile, dite *Lahyal*, tout au long du *R'hal,* pour donner plus d'intimité à la tente. La division spatiale entre une partie droite masculine et une partie gauche féminine n'opère pas chez tous les Bni Guil. Chez certaines tribus la division spatiale de la tente est inverse. Toutefois, la séparation par sexe des deux espaces est une constante chez toutes ces tribus.

L'espace féminin et domestique comprend la partie cuisine, appelée *Rfafa* ou *Doulib,* qui accueille le foyer, l'âtre, le brasier placés juste sous le trou d'aération, *Foum El Khaïma*. Les ustensiles de cuisine y sont déposés pêle-mêle. C'est l'endroit où les repas sont préparés. La cuisson des aliments se fait sur un foyer creusé à même le sol et autour duquel trois pierres sont disposées comme support, remplacées parfois par un trépied en fer dans certaines tentes. C'est l'univers exclusif de la femme. Selon un dicton nomade : ' *'Le pouvoir de la femme s'étend*

depuis l'entrée de la tente à Rfafa.'' Toutes les activités féminines sont exécutées à l'intérieur de la tente. Les activités ménagères et les activités artisanales, les pratiques hygiéniques intimes sont réalisées dans une posture horizontale, assises à même le sol ou accroupies. Pour accéder à la tente, il faut se présenter en respectant une distance convenable et attendre le signal. Un étranger n'a pas à s'immiscer dans la partie des femmes.

La vie sous la tente requiert un savoir-vivre subtil auquel le nomade s'initie depuis son âge tendre. La tente est le lieu d'une sociabilité intense et difficile à tenir. Une règle d'or pour assurer la cohabitation entre ces deux mondes physiquement si proches et symboliquement éloignés est de toujours converser à voix mesurée. En l'absence de véritable cloison ou de mur de séparation étanche, les hommes et les femmes régulent le volume de leur voix et aiguisent leur ouïe pour mieux saisir les paroles de l'interlocuteur sans qu'il ne lui soit demandé un grand effort!

La femme qui se meut à l'intérieur de la partie de la tente qui lui est dédiée, veille sur ses occupations quotidiennes, entretient la conversation avec l'invitée, la voisine ou parfois les co-épouses, tout en ayant un œil sur le bébé qui joue, le chat qui chasse, les lapins, les petits chevreaux attachés à un pieu. De l'autre côté, dans la partie masculine de la même tente, les hommes sirotent le thé et devisent sur le monde en attendant que le repas leur soit servi.

D'un point de vue de citadin, il est difficile d'imaginer la vie d'une famille sous une tente. Chaque tente abrite une seule famille, composé du père, de la mère, des enfants, de la ou les coépouses, en cas de polygamie. A la puberté, les fils s'établissent dans un habitat à part, généralement une *Ucha* faite de lambeaux de vieilles tentes et de la paillasse. Après leur mariage, leurs femmes viennent les rejoindre dans ce même habitat, en attendant qu'elles tissent leur propre *Khaïma*, aidée par les autres femmes de la *Khaïma* et du campement. Les filles de la tente quant à elles quittent tôt la tente paternelle pour aller vivre avec leurs maris.

La *Khaïma* est entendue dans le sens d'une famille généralement étendue. Elle se compose du couple des parents, parfois avec la présence de deux ou trois coépouses et des fils mariés et de leurs épouses. L'ensemble des couples (ou ménages) de la tente partagent la même cuisine, formant ainsi une seule unité commensale. Mais chaque couple vit dans une habitation à part. La jeune épouse, qui rejoint la tente de ses beaux-parents, où souvent vivent déjà d'autres brus, va vivre, en fait, avec son mari dans un habitat séparé et fait couche à part. Les jeunes couples dorment chacun dans une *Ucha* ou dans une petite tente en attendant des jours meilleurs. Cet agencement préserve l'intimité du couple et assure le respect, *Louqar*, dû aux parents. Les filles, par contre, dorment toujours dans la tente des parents et ce jusqu'à leur mariage, qui autrefois survenait très tôt.

L'épouse partage généralement la couche de ses enfants en bas âge et éventuellement de ses filles qui ne quittent la tente paternelle qu'une fois mariées. Pour accomplir le devoir conjugal (les femmes en parlent volontiers sans fausse pudeur[44]), c'est la femme qui se déplace pour rejoindre son mari. Celui-ci occupe généralement l'autre côté du mât, l'espace masculin. L'acte sexuel n'a pas d'assignation spatiale et se déroule à la dérobée dans n'importe quelle partie de la tente, car les époux ne partagent pas la même couche. La chambre nuptiale est inconnue. Ce qui est le cas de nombreuses familles rurales et même certaines familles citadines qui, par nécessité, partagent une même et unique chambre.

Le cas documenté d'une famille polygame affine ce code de conduite. Les deux épouses cohabitent en parfaite harmonie en partageant la même tente. Les femmes dorment du même côté que les enfants en bas âge. Le moment venu, les épouses passent de l'autre côté où crèche l'époux, chacune sa nuit ! Le code à l'usage de l'espace de la tente n'est toutefois pas rigide. La tente est un espace physiquement ouvert mais socialement codifié. Dans la tente, tout le monde vit à même le sol, entretient un rapport visuel et corporel avec les autres, la tente ne comportant pas

[44] Bien entendu à leur interlocutrice femme, ici, Zryouil Naima qui a réalisé ces entretiens avec les femmes nomades.

de cloisons autre que celles dictées par la morale sociale. Ce qui suppose un autre type de rapport et de comportement que celui observé dans une maison en dur et cloisonnée.

Dans la tente les hommes et animaux vivent dans la proximité. Ce sont les animaux en bas âge qui circulent sous la tente. Agneaux et chevreaux sont tenus attachés par des cordes à des pieux dans la partie masculine de la tente, sous le regard bienveillant des membres de la famille. La famille entretient un rapport affectif avec ces animaux : *''Je m'attache aux petits et je les soigne comme si c'étaient mes enfants.''* Les petits animaux partagent, pourrait-on dire, la couche des habitants de la tente. Leurs bêlements bercent la nuit des nomades et composent les sonorités de la tente où se mêlent le bruit des enfants, les voix qui parviennent de loin, les rires amusés des petites filles.

Comme chez les Maures ou au Sahara, le rapport à l'espace demeure longtemps conditionné par la nécessité de la proximité à l'animal. Il a été constaté chez les anciens nomades que, même quand ils vivent dans une maison en dur, ils s'arrangent pour avoir un petit enclos où vivent quelques chèvres. Ainsi, le rapport à l'animal n'est nullement un rapport uniquement utilitaire.

III. L'art culinaire

La nourriture et la cuisine nomade sont fort simples. Basée essentiellement sur le lait et ses dérivés, sur la viande dans ses variantes séchée ou fraiche, ce sont d'abord les produits animaux qui constituent l'essentiel de la nourriture des nomades. Les céréales, quelques légumes, le thé et le café s'adjoignent pour compléter le menu. Malgré la proximité des marchés hebdomadaires, et l'ouverture sur d'autres traditions culinaires, la cuisine de la steppe demeure rustique et traditionnelle. Cette cuisine est un réservoir de techniques de conditionnement, de valorisation et de conservation des produits animaux. Elle contribue à la richesse de la culture nomade. Les nomades disposent d'un ensemble de savoir et savoir-faire permettant de rationaliser l'usage des aliments,

quand ils sont abondants, évitant leur gaspillage et les préservant pour être utilisés durant les moments difficiles et de disette.

Le lait

Ce sont les femmes qui s'occupent de la traite des brebis et des chèvres. C'est une activité féminine par excellence. Dans le trousseau de la mariée figurait le *Cheddad*, qui est une lanière en laine qui sert à immobiliser l'animal lors de la traite, en la passant sous son cou et en la repassant au-dessus de l'encolure.

H. Kamil (1999) rapporte de chez les O. Khawa, qu'à la 1ère traite, « la tradition veut que le chien soit le premier servi, afin de faire perdurer la lactation des brebis et chèvres, ensuite on verse le lait dans une cafetière, on y ajoute du café et de la menthe pouliot, *fliou,* et on donne à boire à toute la famille, et chacun doit prononcer la formule : *Bismi Allah Ouygabbel*, Au nom de Dieu, qu'il les (brebis) préserve.'' Ce sacrifice des prémices montre toute l'importance de la traite et des soins dont les nomades l'entourent.

Le lait est utilisé frais en breuvage pour les enfants en bas âge. Il est consommé au quotidien, mélangé à du café. Il est offert frais pour accompagner le couscous de semoule, *Saffa*. Il figure dans le plateau, à côté du pain de sucre, lors de la cérémonie de mariage. Après sa fermentation, son barattage pour séparer le petit lait du beurre, le lait est transformé en beurre et en différents fromages : *Jben*, *Laklila*.

Jben

Après la traite des brebis, le lait est mis à cailler (fermenter) dans une jarre réservée à cet effet. Les femmes y ajoutent une présure, dite *Hakka*, extraite du pancréas auquel on associe du sel et de l'armoise. Le lait caillé, traité à la présure, est mis dans un tissu qu'on noue au bout pour laisser égoutter. C'est la décantation, *tassfia*. Le lait est, par la suite, légèrement chauffé, pour le séparer de ce qui reste d'eau, *Al Miss*. Il est alors mis dans un tissu pour s'égoutter. Le produit obtenu est le *Jben*, un fromage frais. Le *Jben* est servi chauffé dans une assiette et mangé à

la cuillère. C'est le met préféré pendant le printemps. Il est servi volontiers aux visiteurs. Le *Jben* est un signe du faste de la famille et un indicateur de sa générosité.

Laklila

C'est un autre dérivé du lait, très prisé et constituant un ingrédient fondamental de la cuisine nomade. Après la traite, le lait est soigneusement filtré, puis versé dans un récipient, *Gueddra*, en évitant les récipients où il y avait *Jben* ou *Lhakk*. Ce lait est laissé à cailler à une température ambiante. Pendant les périodes de grand froid, on chauffe délicatement le récipient pour précipiter le caillage. Une fois caillé, le lait est baratté dans une outre, *Chakwa* pour séparer le beurre du petit lait, *Leben*.

Une partie du *Leben* est consommée fraîche ou mélangée à de la semoule roulée et cuite à la vapeur. L'autre partie est mise dans une jarre qui va sur le feu tout en évitant de la faire trop bouillir. L'eau qui se forme à la surface, *Almiss*, est enlevée au fur et à mesure, et remplacée par le petit lait, pour ne garder à la fin que la matière laitière. *Almiss* extrait au cours du processus de fabrication de *Laklila* est donné à boire au cheval. Cette eau dispose de la propriété de rendre ses poils très lisses.

Les grumeaux ainsi obtenus sont mis dans un morceau de tissu propre qu'on laisse s'égoutter pour obtenir *Laklila*. Une partie de *Laklila* est consommée fraîche et l'autre est mise à sécher. Pour ce faire, les grumeaux sont étalés dans un *T'bag,* puis mis à sécher au soleil pendant au moins quatre jours. Ensuite on y ajoute du sel et on les passe au tamis. Les grains fins obtenus sont consommés avec du pain ou émiettés sur des galettes. Les gros morceaux se conservent jusqu'à deux ans, selon les dires des femmes. *Laklila* peut être moulue pour en faire une base arrosée de lait, qu'on consomme pendant le mois de Ramadan ou en hiver. *Laklila* remplace aussi la tomate dans certains plats à cause de son acidité. Elle est consommée sèche ou arrosée de lait, accompagnée parfois de pain. Elle est servie aux invités et consommée le mois de Ramadan. C'est également un signe

d'abondance. Si on la donnait volontiers comme offrande à ceux qui n'en disposent pas ou comme remède, il n'est toutefois pas d'usage de la vendre, ce qui n'est pas de bon présage pour le bétail sur lequel cela attirerait le mauvais œil.

Une bonne *Laklila* ne doit être ni trop lisse ni rêche. Ce résultat délicat est fonction de l'œil averti et de la dextérité de la femme qui, au flair, trouve la mesure juste. Une *Laklila* immaculée reflète la blancheur et le savoir-faire de la femme qui l'a préparée. Son aspect clair est à l'image de la femme. C'est ce qui a été dit de la belle tente. Ainsi il y a la *Laklila* bonne et la moins bonne, comme existent les belles tentes et les tentes laides. *Laklila* est, par ailleurs, considérée comme remède contre les maux de l'appareil digestif. Elle constitue une provision pour les bergers et le voyageur malgré son effet assoiffant. Toutefois, et à l'instar du *Jben*, il est recommandé à la femme qui allaite d'éviter d'en consommer parce que ces produits laitiers provoquent la constipation du bébé. Les nomades fabriquent de la *Laklila* en cas d'abondance de lait. C'est un moyen de valorisation et de conservation du lait qui est produit en grande quantité en certaines périodes de l'année et en certaines années particulières. Laklila permet constituer des réserves afin d'affronter les moments de pénurie.

Le beurre

Le beurre est obtenu après le barattage du lait et sa séparation du petit lait, *Leben*. Il est transformé en *Smen* ou beurre rance. A l'aide du *Smen*, les femmes préparent d'autres recettes, comme *Tadibba*, *Rrob*, *Nagouda*.

Le beurre est d'abord mélangé à plusieurs plantes préalablement travaillées au mortier et au sel, puis légèrement chauffé. Ainsi traité, il est mis sur le feu et porté à ébullition pour le faire fondre et cuire. Le beurre obtenu est filtré et laissé reposer pour se décanter. Il est remis sur le feu en y ajoutant une semoule d'orge, *Dchicha*, à raison d'une mesure de semoule pour neuf mesures de Smen. Le mélange est porté de nouveau à ébullition. La fonction de la semoule est d'absorber l'eau qui reste dans le beurre ce qui permet sa longue conservation. Durant la cuisson, la semoule, qui surnage en surface, est progressivement extraite et mise de côté. Le

beurre cuit est filtré pour faire disparaître toute trace de semoule. La semoule qui reste dans le couscoussier, dite *Lahtala*, est collée aux piliers de la tente. La pratique de marquer les poteaux, linteau et porte par des produits d'origine animale est très courante. L'intention est d'appeler la bénédiction sur la tente, de la protéger ou d'en repousser le mal. Le *Smen* obtenu est appelé *Dhane*. Il est utilisé dans la plupart des plats, que ce soit pour humecter et parfumer le couscous, accompagner les galettes ou le pain. Chaque tente dispose de sa réserve de *Smen*. Ces dernières années, certaines femmes achètent du beurre industriel et le prépare à la manière traditionnelle.

Tadibba *:* La semoule imbibée de beurre extraite par ce procédé de fabrication est pétrie avec des dattes dénoyautées, pour obtenir une pâte. C'est un met succulent, une friandise.

Rrob *:* C'est un mélange de datte et de beurre qu'on fait cuire. Après décantation, le *Smen* qui flotte est extrait pour obtenir le *Rrob* qui s'accumule au fond du récipient.

Nagouda *:* la *Laklila* sèche est cassée au mortier pour obtenir une poudre blanche. Elle est malaxée avec des dattes dénoyautées et du *Smen* pour en faire

Nagouda. Ce met est servi aux tondeurs au cours de la cérémonie de la tonte.

La viande

La viande est très appréciée, mais n'est consommée qu'occasionnellement. Mais la viande ne manque toutefois pas, en raison notamment des accidents courants qui arrivent aux ovins. L'animal est très vite égorgé selon le rite musulman pour rendre sa viande licite. Les autres occasions de disposer de la viande et d'en consommer sont l'*Uzia'a*, l'hospitalité, les fêtes et rituels. Le gibier, autrefois abondant, permettait également d'accéder à la nourriture carnée. Dans les grandes tentes du *khli3* à base de Mouflon, *Larwi* ou même de gazelle figurait dans les provisions du nomade.

En cas de disponibilité de la viande les nomades la salent et la mettent rapidement à sécher au soleil en vue de sa conservation. Ils en font du *Gueddid* ou *Guertaf*, et du *Khli3*. La viande est donc consommée de deux manières : fraîche ou transformée sous forme de viande séchée, *Gueddid,* ou séchée puis cuite, *Khli3*. Dans les grandes tentes, *Khaïma Kbira*, les femmes choisissent les meilleurs morceaux de cette viande de conserve qui ne sont pas filandreux et les gardent soigneusement dans une jarre, spécialement pour les servir aux invités.

VI. Les soins corporels

La femme nomade est, au sens propre et figuré, le pilier central de la tente. Elle prend en charge et participe à de nombreuses tâches quotidiennes. Son calendrier journalier est surchargé. Cuisine et lessive, entretien du bétail mais aussi fabrication de la tente dans ses différentes étapes, tapisserie, vannerie, etc., constituent sont lot quotidien. Certaines femmes sont douées dans l'art de la versification, de la danse et du chant.

La femme nomade dispose de recettes pour soigner son corps, l'embellir et le protéger contre le mauvais sort et les actions malfaisantes. Elle prépare la *Sarra*, une petite bourse en tissu dont l'extrémité est lacée. Elle contient du *Harmel* (Peganum harmala), *Chebba*, (Alun), du sel et du henné. La composition est variable mais l'alun reste l'ingrédient le plus important. *Sarra* est utilisée à toutes les occasions. La mariée l'enjambe avant de quitter la tente parentale. Elle est accrochée à l'orteil de l'enfant circoncis. La *Sarra* est présente aussi dans tous les rites de passage et dans tous les moments importants de la vie. La femme confectionne aussi des talismans pour se protéger contre tout type de dangers et de maux, qu'ils proviennent des humains ou des djinns, les génies.

Quand elle trouve le temps et l'occasion, la femme nomade accorde quelques soins à son corps et à sa beauté. Même s'il n'y a pas de véritable culte du corps, la femme a pour cette fin créé un nombre considérable de recettes.

**Maajouna* : C'est une fragrance locale utilisée pour se parfumer. Elle est soit glissée entre les habits, soit brûlée dans le brasier, *canoun,* pour éloigner ou camoufler une mauvaise odeur. C'est un déodorant. La femme en fait souvent une petite boule qu'elle glisse dans sa poitrine. La *Maajouna* est préparée pour la mariée et compose sa trousse de toilette. Elle est encore en usage chez certaines femmes. La *Maajouna* se compose de clous de girofle, de Musc, de *Tara*, de *Sanbal*, de Rihan, (pétales de roses séchées), de *Sarghina* (Corrigiola thelephifolia) et d'ambre qu'on fait moudre et passe dans un tissu très fin. La poudre obtenue est malaxée avec un peu de graisse de chevreau pour obtenir une pâte, 3ajina ou *Maajouna*.

**Khouad* : Obtenu à partir des mêmes ingrédients que la Maajouna, auxquels est ajouté le henné. L'ensemble est mélangé avec de l'eau et non de la graisse. Ce mélange rend la peau satinée et odorante.

**B'khour* : les mêmes ingrédients auxquels on adjoint *Chabba* et *Harmel*, et qu'on brûle pour encenser.

**Ghasoul* : Argile pour se laver les cheveux.

**Khôl* : antimoine, fait par les femmes. La femme qui le moud doit avoir la vue saine afin de rendre le *Khôl* bénéfique pour les yeux des utilisatrices.

**Henné* : Il reste très présent dans tous les rites, de la naissance, du mariage et de la circoncision. Les femmes lui accordent un pouvoir bénéfique, à cause de sa valeur prophylactique et de la baraka dont il est entouré dans la culture populaire. C'est une composante essentielle de la cosmétique et du maquillage des femmes, un signe de séduction et de sensualité.

Mais c'est par le tatouage que la femme nomade cherche à se distinguer. Le tatouage est l'expression suprême de l'art graphique des femmes Bni Guil. Le tatouage est une marque indélébile sur la peau de la personne qui le porte. C'est un marqueur d'identité et un signe d'appartenance à un groupe social. Motif de beauté corporelle, une tatouée porte sur son corps la trace d'une douleur ou l'expression d'une révolte. Le corps tatoué est porteur d'un message, celui d'une rébellion contre un système dominé par les hommes et où la femme est astreinte à observer des règles de comportement très rigides qui limitent sa liberté.

Mme M. interprète, avec le recul du temps, son choix de se faire tatouer de plusieurs manières. C'est d'abord pour des raisons esthétiques et ornementales qu'elle s'est fait tatouer. Pour elle, le tatouage est un signe d'élégance, de féminité épanouie et de séduction. C'est aussi la marque d'une affirmation de soi, et de son corps. C'est, enfin, dit-elle, le symbole d'une révolte contre la belle-mère et la revendication de sa propre liberté. *''J'étais très gâté par mon père qui a changé d'attitude à mon égard après son remariage suite au veuvage après la mort de ma mère.''*

Cette femme est tatouée au niveau des mains, des poignets, du menton, du front, des chevilles. Le premier tatouage, elle l'a fait elle-même et à l'insu même de sa famille. *''J'étais très belle et jeune, tout le monde enviait mon tatouage. Mes tatouages étaient chantés et cités comme exemple de beauté.''* Cette femme est fière de ses tatouages mais sans jamais franchir la barrière de la moralité et de la décence.

L'existence du tatouage et des motifs qu'ils comportent chez les femmes Guilliates (de Bni Guil) témoignent de l'existence d'un brassage culturel avec les populations berbères**.** Le tatouage comme mode d'expression graphique tend actuellement à disparaître. En effet, comportant des motifs de figuration, de dessin esthétique, il est proscrit par l'Islam qui y trouve un symbole de péché et de mutilation du corps, de modification de l'œuvre divine. C'est pourquoi les femmes n'utilisent plus aujourd'hui, pour des raisons religieuses, le tatouage permanent. De ce fait, les femmes tatouées sont pour la plupart des femmes âgées.

Le tatouage comme moyen de séduction est chanté par les femmes:

Ahia bent ben Dalah
Diri ouchimat malah
Eh ! Fille de ben Dalah
Fait-toi de jolis tatouages

Khit Chaiaa
Ouin ghaib al Youm
W'chamti Ar Raguba t'rai Lih ?
Sœur de Chaiaa (un prénom)
Où t'es-tu absentée aujourd'hui
Tu t'es tatouée le menton à son intention ?

Le chant est toujours circonstancié et la dame en question est bien réelle. Il est courant que la personne soit désignée en tant que sœur, mère, fille. Mais l'insinuation et l'allusion est évidente. Le tatouage est dans ces rimes un moyen de séduction.

Chapitre 3
La vie dans le campement

L'atmosphère dans le campement de nomadisme, le Douar, est marquée par la recherche d'une sociabilité intense, dont témoignent les échanges de visites quasi-quotidiennes entre les membres des familles du campement. Ce qui assure la circulation de l'information. *''Ici, tout se sait, chacun sait tout sur tout le monde''*. L'absence de loisir dans ces milieux fermés et isolés est compensée par l'observance de pratiques et de coutumes collectives. Toutes les occasions sont prétextes pour faire la fête, comme cela sera décrit par la suite. Ces fêtes rapprochent les familles, permettent le renouvellement de la communauté, assurent sa pérennité et régulent les clivages qui surgissent au sein du groupe.

Le maintien et la consolidation de la vie communautaire du groupe, sa cohabitation sont garantis par la conformité à un code moral et à de règles qui sont à la base de la culture nomade. L'organisation et l'occupation de l'espace, des aspects déterminants des rapports sociaux, obéissent à un code ingénieux. Ce code, technique dans son essence, est révélateur des valeurs sociales que les nomades considèrent comme centrales, à l'instar de *Tiqar, Tissa'a* évoqués précédemment. Le code définit ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est intime et ce qui est commun, ce qui est domestique et ce qui est communautaire, et aussi ce qui est bien et ce qui est mal, de ce qui est moral et ce qui est immoral. Ce code moral définit aussi le champ de la coopération, de l'entraide et de la solidarité sociale. Des principes sont énoncés qui assurent l'équilibre et la reproduction de la communauté à travers des institutions comme l'hospitalité, l'*Uzia'a*.

I. L'hospitalité

L'hospitalité chez les Bni Guil est un devoir que chacun honore selon ses moyens. La valeur accordée à l'hospitalité est le corollaire de celle attribuée à l'honneur de la tente et de son chef, précédemment évoquée. Pour leur part, les femmes ont

développé une conscience aigüe de l'hospitalité. La réception des invités leur donne énormément de travail. Mais elles ne s'en plaignent pas. Offrir son hospitalité est une occasion de bien manger et de casser la monotonie. Plus que cela, le devoir d'hospitalité est enveloppé dans une vision fataliste du monde et la croyance dans le destin, selon lesquelles c'est Dieu qui guide les pas des uns et des autres. Aussi, tout voyageur est considéré comme un ''Invité de Dieu'', *Daif Allah*. Sa venue est un honneur. Ne pas le recevoir est une honte. ''Il est écrit que vos pas vous guident jusqu'à nous pour manger ce chevreau'', nous dit la femme de la tente qui a reçu notre équipe. L'usage veut qu'en retour, l'invité en partant, fasse des prières, *Maarouf*, pour la santé et la prospérité des hommes et des animaux de la tente qui l'a reçu. A chaque fois où nous avons manifesté notre gêne pour l'embarras que nous leur avons causé par notre arrivée impromptue, les nomades se contentent de nous demander : *''Prie pour nous et pour nos animaux''*.

Autrefois, le campement devait héberger l'hôte et le nourrir pendant trois jours selon les règles de bienséance en matière d'hospitalité bédouine. En s'approchant d'un campement, le visiteur courtois envoie un messager avertir le chef de famille de son arrivée. Les jumelles sont disponibles chez les nomades. Elles leur servent à retrouver les animaux égarés mais aussi à identifier au loin les invités qui s'approchent. Le visiteur est accueilli par des bénédictions et par de longues salutations plusieurs fois répétées. La bienvenue lui est souhaitée. En présence de plusieurs personnes, la bienvenue est exprimée à chacun en particulier. Les femmes sont accueillies de la même manière, mais par les femmes et dans l'espace réservé à celles-ci sous la tente. Offrir de payer ces services ferait outrage à son hôte. Les cadeaux, sucre, argent, présentés avec discrétion, sont cependant appréciés.

Le devoir d'hospitalité est, pourrait-on dire, prémédité. Ainsi, quelques têtes destinées à être sacrifiées pour honorer le devoir d'hospitalité, sont-elles gardées en réserve dans le troupeau. La même pratique est observée chez les pasteurs du Haut-Atlas (Mahdi, 1999). De leur côté, lors de la préparation du *khli3*, les

femmes gardent les meilleurs morceaux dans une jarre spéciale pour les servir aux invités. D'ailleurs, pour les invités, les femmes réservent les meilleures choses, les plateaux, les verres. Les femmes dressent une jolie étoffe autrefois tissée en laine et décorée, *Lahyal*, qui est ce voile séparant les parties féminine et masculine de la tente. La tendance actuelle, chez les familles les plus riches est de construire une salle de réception[45], dotée de toit ou d'acheter une tente industrielle en toile, pour accueillir les invités.

Ces élans de générosité quand ils se répètent constituent de lourdes dépenses et une charge pesante, surtout quand ils surviennent en certaines périodes de l'année. Autrefois, les gens du campement se partageaient les charges de réceptions en les assumant à tour de rôle. Beaucoup plus qu'un geste individuel et banal, l'hospitalité était dans cette perspective une institution qui sortait de la sphère du privé pour tomber dans les prérogatives du collectif et du communautaire.

Le devoir d'hospitalité est confirmé par ces dictons nomades qui en rappellent les règles de base.

Likal J'daine Nass Issemen Jadianou
Celui qui mange les chevreaux chez les gens doit engraisser les siens

L'invitation reçue doit être rendue un jour, pour ne pas paraître comme un rustre. L'hospitalité est inscrite dans une économie de don et de contre don et un système d'échange social et de rapport d'entraide communautaire.

Un autre dicton est plus sentencieux :

''lta'cha Maa Dif Dir Lih Ftourou''.
Celui qui dine avec l'invité, a le devoir de lui préparer son déjeuner

[45] Evoquée dans plusieurs endroits de l'ouvrage comme signe de sédentarisation et de prestige.

L'invité est ainsi reçu le lendemain par les autres familles du campement invitées la veille. C'est une manière de partager les charges et d'alléger la tente qui offre l'hospitalité à l'étranger et forcément aux familles du campement. Bien entendu, tout le monde n'est pas reçu de la même manière, et tout dépend par qui on est reçu. Etre reçu par un grand et riche éleveur est bien différent que d'être reçu par un pauvre petit éleveur. Voyons maintenant comment se déroule une réception d'hospitalité.

Cérémonie de l'hospitalité

L'hospitalité est organisée suivant un cérémonial précis. Le sacrifice d'un agneau ou chevreau rend solennelle la réception. Au début, du thé et des galettes sont servis. Ensuite, les invités sont gratifiés successivement de *Rda,* l'épiploon, puis *Ch'wa,* le Méchoui, pour finir avec *Laghda,* déjeuner.

Thé et galette

La cérémonie débute par le cérémonial du thé. Durant toute la cérémonie le thé coule à flot. Chez les nomades, le thé est un véritable rituel d'accueil. C'est un moment d'échange, de communication et de détente. La préparation du thé répond exactement au mode de vie des nomades. Avec le réchaud à charbon ou à gaz, le dosage précis du thé, du sucre et de la menthe, la toute petite théière, et les petits verres si caractéristiques. Un premier verre est rempli qui sera ensuite versé et reversé à plusieurs reprises dans les autres verres afin de déposer au fond de chaque verre l'indispensable mousse. Le préposé au thé lève haut la théière pour créer une cascade de liquide s'étirant jusqu'à un mètre. L'échanson doit aussi goûter plusieurs fois s'il le faut le breuvage pour vérifier le dosage des différents ingrédients. Les convives félicitent l'échanson quand le thé est de bon goût et se taisent dans le cas contraire. La formule usitée est :

Kass hada, Allah Ya3tik Sahha,
C'est un véritable verre, que Dieu t'accorde la santé

Le thé est accompagné de galettes, *Msemen*, bien arrosées de beurre, que les femmes ont promptement préparées. La présence des invités attire les voisins. Les femmes des tentes voisines viennent aider. La liberté et l'aisance dont elles usent dans la cuisine de la famille hôte est impressionnante. Elles se sentent et font comme chez elles.

Une partie des hommes de la famille et du campement s'affairent à sacrifier un chevreau ou agneau. Le sacrifice d'un animal est consacré par la formule ''faire une grande chose'', ''*N'dirou chihaja Kbira*.'' Chez les nomades, le sacrifice d'un animal est le symbole suprême de l'hospitalité. L'invité assiste au sacrifice. Après le sacrifice débute le cérémonial de la consommation de la viande de l'animal sacrifié. La cuisine de l'hospitalité est ritualisée. La viande sera consommée selon un ordre qui distingue les parties consommées bouillies et d'autres grillées.

Masrane Lajouad

Les poumons et les intestins, dits *Masrane Lajouad*, littéralement ''l'intestin des généreux'', sont mis dans de l'eau bouillante pendant quelques minutes. Les femmes les retirent, les coupent en petits morceaux et les mettent dans des assiettes pour être distribué aux convives. Cette cuisine bouillie officiée par les femmes est un préalable à la cuisine grillée qui sera officiée par les hommes.

R'da

C'est l'épiploon, salé, roulé, découpé en lanières pour envelopper le foie et en faire du *Boulfaf* qui sera grillé. Des morceaux de *Boulfaf* sont distribués aux invités. Toutes les personnes présentes doivent en goûter. Si les femmes s'affairent dans les cuisines, c'est l'homme qui est le maître de séant, dirige les opérations, donne des ordres et met la pression sur les femmes qui exécutent et ne savent plus où donner de la tête. La viande est palpée, les invités comptés et recomptés. La femme ne manque pas de rappeler au comptable un fils à l'extérieur qu'il ne faudrait pas oublier au moment de la distribution.

Ch'wa

La préparation du méchoui se déroule à l'extérieur de la tente sous la direction de quelques hommes. Selon les situations, c'est la totalité ou seulement une partie de l'animal qui est mise à griller. Les nomades distinguent deux catégories de méchoui : i) *Lamsawwar* : la bête est servie en entier avec la tête. Les convives attaquent directement la viande de la carcasse entièrement servie. ii) *Al Gachouch* : seules l'épaule et les côtes sont servies. Mais les convives attendent que la viande soit coupés en petits morceaux et répartie entre eux. En effet, une fois grillée, la viande est coupée en petits morceaux, servie dans des assiettes individuelles et partagée entre les invités. Celui qui la distribue réserve les meilleures parts aux invités. L'adage dit à ce propos :

Ksam Al Lham Ou ra3i Loujouh
Partage la viande et soigne bien les invités de marque

La réception et l'hospitalité n'échappent pas à ce désir d'ostentation connue sous le mot de *Faich*, pour en mettre plein les yeux. Les morceaux sont distribués selon le rang de chacun. Dans les deux cas, de *Lamsawwar* ou *Al Gachouch*, les invités sont servis en premier, aux femmes et aux enfants reviennent les restes.

Laghda

Un couscous de semoule avec du lait est servi en dernier pour clore la cérémonie de l'hospitalité.

II. L'Uzia'a

L'*Uzia'a* est l'abattage d'un animal acquis collectivement par les familles d'un campement en vue de partager sa viande[46]. Elle a généralement lieu en automne et en hiver. Il existe un autre type d'*Uzia'a*, dit *Razia*, littéralement sinistre, qui concerne des animaux accidentés abattus pour ne pas perdre leur viande. Les familles recourent à la pratique de l'*Uzia'a* pour constituer des réserves, *Zad*, et

[46] La pratique est connue dans les parlers berbères par les termes ''Luzi'3t'' ou ''Maarouf'', traduits par frairie (J. Berque).

se préparer à affronter les moments difficiles de l'année. Généralement, on abat une bête grande et grasse, *badna*, souvent un dromadaire.

Uzia'a d'automne et d'hiver

L'*Uzia'a* d'autonome et d'hiver est le sacrifice collectif d'un dromadaire. Les familles font bombance après la difficile saison de l'été et pour se préparer à l'hiver. Elles entendent également se prémunir contre les maladies, *Ngal'3ou Loukham*. Dans la culture nomade, la viande du dromadaire est réputée pour sa valeur nutritive et prophylactique. Elle est bonne, ''chaude'', et permet aux nomades de faire face au changement de saisons sans heurt ni maladie. L'institution trouve place dans le calendrier saisonnier et le cycle agraire des nomades.

La victime sacrificielle est un dromadaire, fort et gras. Il est acquis par un collectif d'éleveurs. Avant de procéder à l'abattage de l'animal, son poids est estimé à son équivalent en petit bétail, qui sera versé à son propriétaire. Ainsi, s'il s'agit d'une bête grasse, elle aura son équivalent en agneaux, par exemple quinze à vingt agneaux sevrés. Par contre, s'il s'agit d'un dromadaire maigre, il va être estimé autrement et avoir son équivalent en chevreaux sevrés. Le propriétaire du dromadaire est payé au mois d'avril (printemps) par des agneaux sevrés de l'année. C'est une économie de troc où le propriétaire de l'animal sacrifié et partagé fait une avance à la communauté.

Une fois égorgé et dépouillé, l'animal est dépecé en un nombre de lots correspondant à celui des tentes participantes à l'*Uzia'a*. Suit l'instant délicat du tirage au sort durant lequel les parts de viande sont réparties entre tous les contributeurs.

Uzia'a Razia

C'est l'abattage d'un dromadaire après un accident ou un quelconque malaise qu'il subit. Son propriétaire l'égorge selon le rite islamique pour rendre la consommation de sa viande licite. Il appelle les chefs des tentes du campement à

venir prendre la viande de l'*Uzia'a*. L'usage veut qu'il ne leur réclame pas de prix en échange. Ceux-ci se mettent d'accord pour lui offrir, en échange de la viande de l'*Uzia'a* reçue, qui un chevreau, qui un agneau, selon les moyens de chacun. Il arrive parfois que l'aide offerte dépasse la valeur de la bête perdue. Les bénéficiaires savent que la perte d'un animal est très grave pour l'éleveur sinistré. La perte est ainsi compensée totalement ou partiellement. Les éleveurs du campement participent à l'*Uzia'a Razia* par esprit de corps. C'est même une obligation. Cette forme d'*Uzia'a* exprime la solidarité et l'entraide entre les éleveurs face à un sinistre qui frappe l'un d'eux.

L'*Uzia'a* permet aux tentes de disposer de viande, dont une petite partie sera consommée fraîche et la plus grande partie destinée à la conservation. Cette conservation se fera de deux manières : en *Gueddid* ou *Guertaf*, et en *khli3*. *Guertaf*, ou *Gueddid,* est de la viande séchée, conservable en tant que telle, ou après cuisson pour en faire du *khli3*, comme cela a été déjà décrit.

Les nomades recourent à plusieurs procédés de conservation des produits de l'élevage pour faire des provisions et parer aux temps difficiles, en particulier pour faire face aux moments de soudure. Ce sont des stratégies pour gérer le quotidien et prévenir le *Jdoub*.

Socialement, l'*Uzia'a* est une institution qui renforce la solidarité et crée le lien social entre éleveurs. L'*Uzia'a* est une forme d'entraide qui mobilise la collectivité en mutualisant les efforts pour faire face aux disettes et aux temps durs. L'importance de l'*Uzia'a* en tant que pratique sociale, dénuée de toute forme de sacralité apparente, réside dans son rôle de renforcement du sentiment collectif au sein du Douar et matérialise la solidarité des pasteurs et la force des liens qui les unissent. C'est un mécanisme que la communauté actionne pour faire face à l'adversité. La pratique de l'*Uzia'a Razia* est une manifestation des valeurs communautaires basées sur l'échange et le partage du risque. Il est même d'usage de présenter les condoléances à l'éleveur qui a subi la perte d'un chameau par exemple. Les formules en usage sont les suivantes :

Le visiteur :

Allah Yakhlaf R'zia Bi Al Hallal
Que Dieu compense la perte avec un autre animal halal

Le sinistré :

Allah Yakhl'fou Layada3'fak Oula Ya'rzik
Que Dieu te compense, ne t'affaiblisse point et te préserve de tout sinistre

L'usage de présenter des condoléances pour la perte d'animaux souligne la place de l'animal chez les nomades. Il était aussi de coutume que les gens du campement offrent des cadeaux, *H'dia*, en guise de condoléances, à la personne qui subit la perte d'un cheval. Ce qui confirme la place et le statut privilégié de cet animal dans la culture nomade.

Toutes ces pratiques sociales constituent les bases de la culture nomade fondée essentiellement sur la solidarité communautaire, valeur cruciale dans un milieu où règne l'aléa. Au-delà de leur aspect utilitaire, ces coutumes, usages et rituels constituent des formes de sociabilité visant également à densifier les rapports sociaux au sein de la communauté nomade.

Chapitre 4
Savoir pastoral

Les ‘‘savoirs’’ et ‘’savoir-faire’’[47] pastoraux forment un ensemble de connaissances, de compétences et d'habiletés manuelles ou intellectuelles détenues par les pasteurs et qui leur permettent de résoudre des problèmes pratiques dans l'exercice de leur activité d'élevage et de s'adapter à un environnement contraignant et changeant. Ces savoirs et savoir-faire sont acquis par l'expérience et par l'apprentissage selon un mode de transmission de générations à générations qui participe au processus de socialisation des individus. Ces savoirs renseignent sur la nature de la relation homme-animal-milieu chez les communautés nomades.[48] Actuellement, les savoir et savoir-faire sont considérés comme une ressource territoriale[49] et comme un patrimoine culturel immatériel à préserver. (Convention 2003 de l'UNESCO).

Ces savoirs sont certes des traditions héritées du passé mais ils évoluent et s'adaptent à l'environnement et aux changements de tout ordre. Ils procurent un sentiment d'identité et de continuité au groupe culturel qui les détient. L'étendue de ces savoirs et savoir-faire nomades est immense et englobe des domaines très variés. Dans les limites imposées par ce chapitre nous présentons les savoirs et savoir-faire d'utilité première pour l'éleveur et le berger et qui concernent les animaux, les plantes, le parcours et l'eau.

I. Les animaux

Les Bni Guil, comme tous les nomades de l'Oriental, sont des éleveurs. Le bétail est chez eux classé en deux catégories : le gros bétail, *bhaïm*, (camelins, chevaux,

---

[47] Know-how, expertise, en anglais

[48] Ce chapitre est une refonte du fascicule 3 publié à la suite de la ‘’Prestation de service et d'assistance technique pour la capitalisation, la valorisation, la diffusion de l'information et du savoir-faire local dans le cadre du PDPEO II’’ (Mahdi et Mounsif, 2007.) Ce chapitre, qui doit énormément au Pr. M. Mounsif, emprunte de nombreuses données à la thèse de H. Kamil (1999).

[49] Cf. Exposé dans l'introduction de l'ouvrage.

bovins[50], mulets et ânes) rassemblé sous le vocable de *Daoula*, et le petit bétail, *laghnaïm*. Cette dernière catégorie est divisée en deux sous classes : *laghnaïm Beida,* les ovins ou *Ezzwayl* et *laghnaïm Kahla,* les caprins ou *Lharrag.* Le caprin est rangé dans une classe inférieure par rapport à l'ovin considéré comme un animal noble et source de prestige. Un adage relevé chez les O. Khawa précise que : ‘ *'leharrag matkesbou ghir hajjala aou edllil ferjal*'', ce qui veut dire qu'il n'y a que la veuve ou l'homme sans honneur qui élèvent des caprins. Le statut de l'animal est corollaire à celui de l'éleveur (Kamil, 1999 : 213). Mais *Laghnaïm Beida* est une catégorie générique. Car, le troupeau ovin est composé d'animaux de différentes couleurs. La *Doghma,* de couleur marron, est la plus appréciée, puis *Safra,* la jaunâtre, connue pour sa laine, ensuite la *Dara'a*, à visage et pattes noirs, *Kahla*, qui est toute noire et enfin la *Beida,* la blanche.

Les Bni Guil sont des *Chawi*, c'est-à-dire des éleveurs de moutons. La race élevée est la *Bni Guil*, dite *Doghma* au Maroc ou *Hamra* en Algérie par référence à sa couleur brune. Cette race ovine tire son nom de la tribu des Bni Guil. C'est une race autochtone, un « mouton de pays ». Elle est réputée pour sa rusticité et caractérisée par la finesse de ses pattes qui sont de couleur brun feu à marron clair, de même que sa tête, tandis que sa toison est blanche ; le mâle porte des cornes de type mérinos (Anne-Marie Brisebarre, 2009 : 66). La Bni Guil est une des meilleures races à viande du Maroc, la saveur de sa chair étant due en particulier à l'armoise que ces troupeaux broutent sur les vastes parcours steppiques. Sa valeur gustative et nutritionnelle lui a valu l'obtention d'une Indication Géographique Protégée (IGP), un label de qualité européen[51]. Elle est réputée par sa belle stature et son adaptation aux dures conditions d'élevage de la steppe.

---

[50] Le bovin sur parcours fut encouragé par la contrebande en provenance de l'Algérie et l'engouement actuel pour cet élevage est un corolaire à la sédentarisation avancée des nomades.

[51] L'oriental compte un cheptel de 3 millions de têtes, soit 14% du cheptel national. Les ovins viennent en tête avec 2.3 millions, suivis des caprins 564.000 têtes (dominée par la population Rahhali), et les bovins 90.200 têtes. La race Ouled Jellal, venue d'Algérie à travers des réseaux de contrebande, commence à prendre de l'importance dans les troupeaux de l'Oriental. Le dromadaire était élevé et nous avons vu son importance pour le nomadisme. Actuellement, il se retrouve chez quelques rares éleveurs.

Les Bni Guil ont une préférence pour la race Bni Guil bien qu'ils élèvent également des moutons de la race Oulad Jellal qui vient de l'Algérie et qui est économiquement bien plus performante. Ils disent que « la race Oulad Jellal est bonne à élever, la Bni Guil est bonne à manger » (Anne-Marie Brisebarre, 2009 : 74)

Des raisons sociales et culturelles expliquent cet attachement. La viande des bêtes de la race Bni Guil est plus appréciée que celle issue de moutons de la race Oulad Jellal dans les modes locaux de consommation. Il existe ainsi « un lien social très fort entre les éleveurs et la race Bni Guil qui se manifeste dans la façon par laquelle l'éleveur traite et parle de ses caractéristiques et ses vertus de noblesse. L'ancrage de la race Bni Guil dans l'histoire locale et dans les comportements collectifs des éleveurs peut justifier cette attitude à son égard. » (I. Rahmani, 1998 : 5). D'après le même auteur (1998 : 57-58) les Bni Guil préfèrent cette race pour accomplir le sacrifice de l'Aïd al-adha, le sacrifice de naissance, *a'aqiqa*, celui fait à l'occasion d'un mariage ou pour une *sadaqa,* aumône. Les raisons données à cette préférence pour la consommation de la viande de Beni Guil sont sa qualité, sa fermeté, *triya* et sa tendreté, *habra*. Mais sa caractéristique de race locale, *baldia,* est aussi évoquée : *« c'est une race baldia et pour nous c'est honteux de sacrifier une autre race que la race locale ».* Enfin, une autre raison invoquée est la relation entre les éleveurs et leurs moutons Bni Guil, ces ovins étant une race « noble » : *« je ne peux pas vivre sans la race Bni Guil, je me suis habitué avec, c'est elle qui est source de notre vie et nourrit notre famille »*, a dit un éleveur.

L'aisance matérielle est mesurée à l'aune du nombre de têtes ovines possédées. L'éleveur est dit *Kassab* et le bétail, *Laksiba*, du verbe *Kassaba*, être propriétaire de… Un éleveur débutant commence par un troupeau de caprins ou un troupeau où le caprin est majoritaire, avant d'acquérir avec le temps des animaux nobles, les brebis (Kamil : 187). Quand des dromadaires et un cheval font partie du troupeau, c'est que le propriétaire cherche alors à se doter de signes extérieurs de prestige et à manifester sa volonté à occuper une bonne position dans la hiérarchie sociale.

Le cheptel d'ovins-caprins d'un éleveur est désigné par le substantif, *Almal*, l'argent, la fortune, le capital. Le mot cheptel provient du latin *Capital* dérivé de

Caput, tête. Le cheptel est le principal sinon l'unique capital du nomade. Ce capital s'évalue, à juste titre, en têtes d'ovins, de caprins ou de camelins. A cet effet, les nomades ont forgé une unité de compte singulière : le bâton, *Laa'ssa*. Un bâton équivaut suivant les cas à 200, 300 ou 400 têtes. C'est le nombre d'animaux formant un troupeau et qu'un berger peut garder. Ce nombre est, en fait, fonction de l'âge et du savoir-faire du berger.

Laa'ssa est l'attribut principal du berger. Le bâton est à la fois une valeur et l'étalon qui sert à évaluer les richesses et à situer les pasteurs sur l'échelle de la fortune. Un éleveur est d'autant plus riche qu'il détient un nombre important de bâtons, c'est-à-dire de bergers et de troupeaux. Chaque troupeau est confié à la garde d'une *Khaïma*, de la coépouse et ses fils, des fils mariés, de bergers avec ou sans famille. Autour de l'éleveur se multiplient les troupeaux et les *Khaïma*, d'où le titre de *Khaïma Kbira* évoqué dans la première partie. Le nombre de bâtons et de *Khaïma* est un motif de fierté et une source de prestige.

Le savoir pastoral des nomades est désigné par un vocabulaire ethno-zootechnique très riche qui permet de nommer, de classer et de typer les animaux. Ce vocabulaire dénote leur forte intimité avec les animaux et leur art de la domestication. Les animaux sont nommés et classés selon leurs aspects physiques et caractéristiques physiologiques et selon leur comportement.

L'état physiologique

Des noms sont attribués aux animaux selon leur état physiologique et selon qu'on les considère en troupeau ou individuellement : i) Un troupeau de brebis vides est dit *Ghorrez* pour le distinguer d'un troupeau *Jlad* composé de brebis pleines. Les brebis qui allaitent forment un troupeau à part appelé *Hallaba,* les allaitantes. Les jeunes mâles constituant un petit troupeau de chevreaux et d'agneaux, quand ils sont destinés à l'engraissement et à être vendus au marché, sont dits *Jleb. Galfa* est un troupeau d'une dizaine de têtes et *Lagoue* un troupeau de nouveaux nés. ii) Les états physiologiques de classement individuel des animaux sont la lutte, la gestation, la mise-bas. Toute brebis ou chèvre en période de lutte est dite *Gayem*. Par contre, pour la gestation des noms différents sont attribués à l'animal selon son espèce : Une brebis ou une chèvre gestante sont appelé *Dafa'a*, une vache

gestante *Mregued* et *Radef* une jument gestante. Les femelles saillies mais restée vides sont appelé *Froug* et celle qui a avorté *Layha*. Enfin, une *A'aydoudi* est une brebis qui a accompli un agnelage double la même l'année.

Les animaux qui naîtront de ces luttes et gestations seront distingués selon la saison de leur mise-bas. L'agneau né au début de l'automne est dit *Bakri, Kharfi* ou précoce. Cet agneau est glorifié par un adage : *Ila mat lik l'bekri roh takri*, c'est-à-dire, si tu perds l'agneau *Bakri*, il te reste plus qu'à te faire louer. L'agneau né en hiver est *Chatoui*, que les pasteurs abritent la nuit sous la tente pour éviter les risques de pertes causées par le froid glacial. C'est parmi les agneaux *Chatoui* que les béliers reproducteurs seront choisis. Le *kloufi* est un agneau né entre l'hiver et le printemps, le *Rabi'ï*, *hmami*, correspond à l'agneau né au printemps et enfin le *Sayfi*, durant la mansion dite *laansra*, qui est l'agneau né l'été, ce qui est très rare.

Les agnelages s'étalent sur toutes les saisons de l'année car les béliers sont constamment avec les brebis et les naissances ne sont pas regroupées. Cet état de chose est en train de changer, notamment pour les éleveurs membres de l'ANOC[52]. L'agneau *Rabi'ï* est un animal de petite conformation et dont la laine possède de courtes fibres. Il n'est pas choisi comme reproducteur et il est souvent attribué au berger (avec des caprins) lors des partages des produits de l'année.

L'état physique et phénotypique

L'état physique et phénotypique permet d'opérer un classement des animaux selon la couleur de leur robe, la présence ou l'absence de cornes, la longueur des oreilles et de la queue et la qualité de la laine.

La brebis à toison noire est une *Chakhma* et elle dite *Darâa* quand sa face son cou et ses membres sont noirs. La *Bagâa* est une brebis à toison blanche tachetée de noir. La *Ghachoua* est la brebis à face brune avec du blanc autour des yeux.

---

[52] Association Nationale Ovine et caprine qui encadre les éleveurs et œuvre pour la modernisation de l'élevage en améliorant la technicité des éleveurs et la productivité des élevages à travers des méthodes de sélection.

Une brebis à face blanche avec du noir autour des yeux est appelée *Srandia*. Mais si la couleur de sa face, de ses membres et de sa toison est entièrement blanche les éleveurs l'appellent *Bargia* ou *Bayda*. Cette sorte de brebis correspond à la race Oulad Jellal venue d'Algérie. La *Doghma* enfin est la brebis dont la face et les membres sont bruns et correspond à la race Bni Guil. La brebis *Doghma* est sans cornes, mais quand des cornes lui poussent elle est nommée *Garna*. Un ovin mâle sans cornes est dit *fertass*. Le même terme désigne également les caprins, mâle et femelle, sans cornes. *Tabbouch* est un caprin dont les cornes partent à la verticale en s'écartant en forme de V.

Noms attribués aux animaux

Ovins

Aabour, l'agneau
Cha, une brebis
Chiah, des brebis
Chagra, brebis ayant des taches blanches sur le chanfrein
Chakhma, brebis à tête et pattes de couleur noire ou marron
Dgha, bélier reproducteur avec chanfrein noir
Dafaa, brebis gestante
Daghma, brebis à faciès rouge
Dara'a, brebis à faciès et pattes noirs
Garna, brebis ayant des cornes
Rakhla, antenaise
Sagaa, le crâne est de couleur blanche

Caprins

Harrag, nom générique désignant le caprin
Aalouch, le chevreau
Aanag, la chevrette
Chahba, chèvre à robe marron clair
Hamra, chèvre à robe rouge
Jdey, chevreau
Jedaa, chevreau de plus de trois mois
Regta, chèvre de robe noire avec des taches blanches autour du museau
Sahba, chèvre de couleur grise
Hamra, chèvre de couleur rouge
Bida, chèvre de couleur blanche
Kahla, chèvre de couleur noire
Ragta, chèvre de robe noire tachetée de blanc
Chahba, chèvre de robe de couleur marron clair

Camelins

Lbaïr, dromadaires
Lbel, dromadaire
Bekar, chamelon
Bekra, jeune chamelle
Fhal, dromadaire géniteur

Le nom *Mednab* est donné à un ovin à queue longue, et *Batra* à un ovin à queue courte. *Gourmat* est un ovin à petites oreilles. La qualité de la laine différencie entre les animaux à laine *Zoulay*, dont les fibres sont longues donnant une toison mécheuse grossière, *Harcha* aux fibres courtes et denses ayant un aspect frisé, et *Chelfi* aux fibres fines donnant à la toison un aspect homogène.
Cette nomenclature est fondée sur une série de critères qui distingue et classe les animaux et leur attribue une valeur esthétique et marchande. L'agneau de *Darâa* n'est pas demandé sur le marché à cause de sa ‘’laideur’’ et n’est jamais destiné à la reproduction.

Le comportement dans le troupeau

Les animaux dans un troupeau ne jouissent pas d’un même statut et ne se comportent pas de la même manière. Les bergers vivent dans la proximité des bêtes et justifient d’une bonne connaissance de leur caractère. Les bergers affectionnent tout particulièrement le *Gouad*, le chef de fil qu’il place sur un piédestal. Le *Gouad* marche toujours en tête, suivi par le reste du troupeau. C’est en général une brebis très influente sur les autres. Les bergers expliquent ce secret par le fait que le *Gouad* est habitué à consommer de l'herbe fraîche, c'est pourquoi il prend la tête du troupeau et va à sa recherche. Tous les bergers déclarent qu’ils ne procèdent à aucun dressage des bêtes pour leur faire acquérir cette aptitude.
Les bergers tiennent en horreur la brebis trainarde, dite *Elmagta'a*. Elle retarde la marche du troupeau, cherche à s'isoler des autres animaux et à pâturer seule en queue du troupeau. Elle est à l’antipode du *Gouad*. Les bergers estiment qu'il est préférable de se délester des traînards pour éviter le risque de les perdre sur les parcours parce qu’elles constituent de belles proies pour les prédateurs. *Elmatarraf* est l’animal qui ne se déplace que du côté gauche ou droit du troupeau. La distinction entre le côté gauche ou droit n’est pas effectuée. Toutefois, même si le berger intervient pour changer la direction du troupeau, cet animal apparaîtra rapidement au niveau d’un côté du troupeau. *Elmekhtaf* est l’animal qui s'infiltre fréquemment dans les champs de cultures ou les terrains réservés pour le déprimage d'orge.

La conduite des animaux

Les savoirs et savoir-faire des nomades s'étendent à la conduite des animaux. Ce sont des savoirs pratiques qui aident les pasteurs à assurer la conduite des animaux en leur apportant soins et assistance. Même si pour les nomades l'herbe des parcours, don de Dieu, l'herbe gratuite demeure la base de l'alimentation du troupeau, le pasteur intervient dans cette alimentation par des apports en orge et en son de blé.

Des ratios complémentaires sont apportés aux béliers au moment de la lutte et aux femelles en gestation ou en début de lactation. Les besoins nutritionnels à ces moments critiques de la vie de l'animal sont importants. Les pasteurs séparent même les brebis allaitantes, *hallaba* et les brebis vides, des antenaises et des mâles, *ghorrez* pour contrôler les quantités de concentrés distribuées et confient le gardiennage des femelles en fin de gestation et allaitantes au berger le plus expérimenté.

Le pasteur et le berger notamment interviennent au moment des mises bas pour aider les jeunes mères en difficulté. Dans ces cas l'aide du berger consiste à corriger l'état dystocique, mais lorsque l'intervention ne réussit pas, le berger essaye de sauver la brebis à travers l'ablation de parties du fœtus qu'il expulse l'une après l'autre.

Quand une brebis perd son agneau, le berger essaye de le faire adopter par une autre brebis moyennant des techniques connues par les éleveurs et bergers. Les pratiques d'adoption font partie des ''savoirs ancestraux nés de l'observation du déroulement de l'agnelage et du comportement des femelles vis à vis de leurs petits dans les heures qui suivent la mise-bas. Ces savoirs ont un caractère universel puisqu'on les retrouve dans nombre de sociétés pastorales mais constituent '' des techniques qui demeurent souvent cachées aux non-initiés''. (Brisebarre : 2013).[53]

[53] Dans le Moyen Atlas, ces adoptions seraient généralement confiées à des personnes considérées traditionnellement comme ayant un don pour cette pratique. Les techniques utilisées consistent à recréer le lien qui ne s'est pas établi entre la mère et son petit, brebis qui rejette son agneau ou à le créer entre une brebis et un agneau étranger qui a perdu sa mère. Ces techniques sont nombreuses et voici quelques techniques pratiquées par les éleveurs du Moyen Atlas : 1. Pour faire adopter un agneau jumeau, dont la mère n'avait pas assez de lait, par une brebis dont l'agneau était mort, l'éleveur place la peau de l'agneau mort sur celui à adopter afin de masquer son odeur et de tromper

Ces techniques sont détenus par les bons éleveurs, dit *Mawwal* (Kamil : 189) La brebis refuse d'allaiter, le berger frotte le nouveau-né contre le flanc de la récalcitrante et en le lui présentant plusieurs fois jusqu'à ce qu'elle l'accepte. Ce faisant, le berger imite le cri d'une brebis qui appelle son petit à téter. Le berger recourt à un autre subterfuge pour effrayer la brebis et stimuler son instinct maternel, en présentant l'agneau au chien. La brebis se met à frapper le sol de ses ongles pour faire fuir le chien et défendre le petit. Une brebis qui a perdu son petit peut adopter un autre dont la mère a tari ou qui refuse de l'allaiter. Le berger utilise la dépouille de l'agneau mort et en recouvre le corps de celui que l'on propose à l'adoption faisant ainsi croire à la brebis mère qu'il s'agit de son petit. Il est fréquent de faire adopter un agneau par une chèvre et un chevreau par une brebis. Durant la période de saillies les bergers pratiquent l'amputation de la queue des femelles mises à la lutte. Cette opération porte le nom de *Tahlab*. Le dégagement de la laine de la queue au couteau facilite l'accouplement et protège la verge du bélier.

Le marquage des animaux est une technique d'identification des animaux. Chaque éleveur dispose d'une marque propre lui permettant de retrouver facilement les animaux perdus. L'identification est facile et repose sur deux codes. Le marquage d'oreilles, dont le plus courant consiste à pratiquer une incision au couteau ou une légère entaille sur l'une des deux oreilles. Le marquage de la robe dont le principe consiste à mettre une tache de peinture au niveau du flanc de l'animal. La forme de la tache, la couleur de la peinture, le flanc gauche ou droit sont aussi des signes spécifiques à chaque éleveur.

---

la femelle pour qu'elle reconnaisse comme sien et qu'elle allaite le petit « étranger ». 2. Pour faire adopter son propre petit à une brebis qui ne s'en occupe pas, si juste après la mise bas elle ne lèche pas son agneau, il met du sel sur son dos pour qu'elle le lèche et ce faisant l'adopte. Si l'abandon de l'agneau se produit juste après la mise-bas, il recueille du liquide amniotique avec lequel il enduit le dos du nouveau-né ou il le frotte avec la « délivre » (le placenta). 3. Pour faire accepter son agneau à une mère qui « ne l'aime pas », l'éleveur introduit du sel dans le vagin de la brebis pour que la muqueuse soit irritée et qu'elle ait l'impression qu'elle met bas de nouveau. Après cela, le berger « essuie ses doigts » sur le dos de l'agneau pour qu'il reprenne l'odeur de sa mère comme au moment de la mise bas. Il emploie les mêmes méthodes pour faire adopter à une brebis un autre agneau si le sien est mort. En cas d'échec, il écorche le petit mort et il met sa peau sur le dos de l'agneau à adopter. (BriseBarre, 2013)

II. La végétation

La steppe est dominée par deux principales formations végétales appelées *H'lassa*, des nappes alfatières, et *Mert*, des ligneux bas. Les nomades apprécient la végétation de ces formations en fonction de sa vigueur et des effets qu'elle provoque sur les animaux.

La végétation est appréciée selon sa vigueur.

Les pasteurs distinguent parmi les ligneux des individus vigoureux d'armoise appelés *Chih,* bien apprécié, et des individus sénescents et lignifiés appelés *Chouat,* amères et peu désirés par les animaux. Parmi les sites d'alfa, les éleveurs distinguent l'alfa vigoureux, dit *Gueddim*, de l'alfa dégradé appelé *Demmough*. Ils différencient aussi entre l'alfa *Baldia* et l'alfa *A'arbia* en se référant à la consistance des feuilles. L'alfa *A'arbia* est la plus prisée par les éleveurs car elle est préférée par les animaux.

La végétation est appréciée selon l'effet produit sur les animaux.

La valeur nutritive de l'alfa, *Gueddim*, est très faible et ne favorise pas l'engraissement des animaux. Mais son intérêt est crucial pendant les périodes de disette surtout en hiver et en année de sécheresse où elle constitue l'unique support fourrager disponible sur parcours. Les pâturages à armoise *Chih* sont les plus recherchés par les bergers : ils sont pâturés par les animaux l'hiver et surtout au printemps. L'armoise améliore sensiblement les performances des animaux et permet selon les pasteurs de contrôler certaines maladies, notamment les strongyloses pulmonaires.

III. Le parcours

La steppe s'étendant à perte de vue offre un paysage de parcours d'une uniformité déconcertante. Mais le nomade y distingue des terres de qualité variées. La qualité des terres de pâturage d'un parcours est appréciée à sa valeur de *Mergued*, de lieu bienfaisant et propice au repos des animaux. Cette notion est similaire à celle de ''*Ouker*'' (*vs Oukham*) chez les Oulad Khawa ou *Louker* dans le Haut-Atlas (Mahdi, 1999). Cette notion « se compose de plusieurs paliers celui du profit que tire le berger d'une connaissance fine du milieu ; de l'existence de conditions

viables (eau, fourrages d'appoint, diversité floristique) ; de la capacité du troupeau à s'y déployer sur le quartier de pâturage (…) et enfin il y a l'utilisation d'un tel argument par l'éleveur pour justifier aux yeux des autres éleveurs l'appropriation lente d'une portion de pâturage » (Kamil, 1999 : 157). Le *Mergued* est un lieu d'accoutumance que les Bni Guil expriment mieux par la notion *Woulf*.

Les éleveurs distinguent ainsi entre les terres *Mria* ou *Mri* où les ovins se portent bien et des terres *Moukhem*a ou *Moukhem* où les animaux ne sont pas à l'aise. Les terres *Mria*, *Maachouq* (apprécié, aimé), sont reconnaissables au comportement des animaux qui déploient une forte activité pendant la nuit. Leur sommeil est léger, ils ne cessent pas de se lever et de se coucher. Tôt le matin, les animaux se réveillent actifs et dynamiques. La laine devient blanchâtre à rougeâtre avec des fibres aérées et d'un bel aspect rendant ainsi la toison de bonne qualité. Ce type de terre améliore la performance des animaux ou, du moins, la maintient en l'état. Les terres *Moukhma* favorisent le sommeil profond des animaux qui ne bougent pas durant la nuit. Le matin, ils se réveillent difficilement, fatigués et ne pouvant marcher. La laine est d'une mauvaise apparence, les fibres sont crépues, frisées, très courtes et enroulées. Les animaux maigrissent rapidement.

VI. L'eau

Les pasteurs ont développé des techniques de collecte de l'eau et un savoir sur sa qualité. L'eau consommée par les animaux provient de deux origines : i) Les eaux de surface des oueds actifs en période de crues. Cette eau est collectée dans des *Jb'oub,* des *Majane et Ghdir*. *Jb'oub, Job* au singulier, est une citerne creusée dans le lit d'un cours d'eau et cimentée pour collecter les eaux des crues. *L'majen* est un petit barrage d'épandage de crues ou mare de collecte aménagée. *Ghdir* est une mare ou bassin, barrée de petites digues, formée sur le lit de dépressions ou des bas-fonds où les eaux de pluies stagnent et s'étalent en surface sur une faible profondeur. Ce sont ainsi des ressources non permanentes dont la durée d'utilisation est fonction de l'importance du régime des précipitations et du volume de la dépression. ii) Les eaux souterraines des sources et des nappes profondes. La *Chriâa*, est une résurgence localisée dans les endroits d'accumulation d'eau ou dans les oueds. Les *Hassis*, puits et forages. Actuellement, comme nous l'avons

présenté dans la première partie les éleveurs sont équipés d'abreuvoirs mobiles éparpillés sur le parcours et approvisionnés par les camions citernes.

La qualité de l'eau est appréciée en fonction de son goût et de son effet sur les animaux. L'eau est saumâtre, douce ou sans saveur : i) L'eau saumâtre, *Chlouk*, est l'eau des puits creusés dans des sols salés ou occupés par des espèces halophyles, *hatba*. Sa consommation est à éviter, surtout en été, à cause de ses effets amaigrissant sur les animaux. Cet effet est nul sur les bêtes chétives. Par contre la consommation de l'eau saumâtre est très recherchée pendant le mois de mars au même titre que les halophytes et participe à la cure salée très bénéfique pour les animaux. ii) L'eau douce, *Elhay*, vivante est une eau des sources et des forages, bonne pour l'abreuvement du cheptel mais aussi pour les besoins domestiques. Ces eaux fraiches sont les meilleures pour l'abreuvement des animaux surtout en été pour des raisons de limpidité et de température. iii) L'eau *Messouss* est l'eau de *Ghdir*, de *Jb'oub* et des barrages, bénéfiques pour les animaux en hiver et au printemps. Elle est très recommandée lorsque les herbacées sont disponibles puisqu'elle améliore l'état corporel des animaux. La consommation de l'eau du *Ghdir* qui a stagné une longue période est, pour les éleveurs, à l'origine des maladies dites *Ria* (strongyloses pulmonaires), *Merrara* (entérotoxémie) et *Ghoch* (strongyloses digestives). Ces cas sont observés en été, au moment où le *Ghdir* commence à s'épuiser.

Partie III
Rituels et festivités

La vie nomade connaît ses moments de joie, de plaisir, et de spiritualité où la tribu retrouve son élan collectif et consolide sa cohésion sociale. Ce sont ces instants intenses de la vie collective qui exposent les traits saillants de la culture et le patrimoine immatériel des nomades, faits de fêtes et de rituels, de chants, de danses et de poésies.

Des fêtes et rituels ponctuent la vie nomade, donnent lieu à des cérémonies qui font la jonction d'une part, entre les humains entre eux et entre les humains et la nature. Ces fêtes et rituels constituent un autre pan de la culture immatérielle des nomades Bni Guil. Une vie extraordinaire du nomade exprimée dans un langage symbolique se laisse saisir à travers ces fêtes et rituels. Le décodage du sens de ces fêtes et rituels donne accès à une meilleure compréhension de la vie ordinaire des nomades et à leur culture matérielle. Dans le temps du rituel, les événements de la vie ordinaire se mêlent à ceux de la vie sublime.

Certaines de ces solennités sont liées au cycle de la vie des hommes, d'autres sont rattachés au cycle naturel et agraire. Le cycle de la vie, depuis la naissance jusqu'à la mort, en passant par le baptême, la circoncision, les fiançailles et le mariage, est célébré par des rites et des pratiques religieuses. Le cycle de la nature connaît ses temps extraordinaires où la clémence et la bienfaisance du surnaturel sont interpellées, sollicitées.

La place que réservent les Bni Guil au sacrifice dans ces activités festives et rituelles est étonnante. Le sacrifice des animaux est omniprésent dans leur vie ordinaire et extraordinaire. Dans de nombreuses occasions, sacrées et profanes, le nomade se tient prêt à se séparer d'un animal en faveur des autres. Ce qui donne son sens véritable au mot sacrifice. Ces festivités et rituels opèrent une classification entre sacrifices féminins et sacrifices masculins. L'abattage rituel des animaux est réservé aux hommes, tandis que le sacrifice des produits végétaux, comme la farine, le blé, l'orge et la semoule, mais aussi le lait et ses dérivés, beurre et lait caillé, et les œufs relèvent du monde féminin.

Chaque cérémonie renferme une certaine conception du monde exprimée dans un langage symbolique, transversal et se reproduisant dans de nombreux rituels. Par

exemple, le parallèle entre pleurs des enfants et pluie, l'innocence des enfants et leurs pleurs invoqués pour incliner la volonté divine et la ramener à de meilleurs sentiments. Les activités festives et rituelles permettent d'accéder à la connaissance du genre de vie nomade dans ses dimensions cognitives et symboliques.

Chapitre 1
Rituels liés au cycle de la vie humaine

I. Le mariage

Les nomades Bni Guil forment une société patrilinéaire et polygame. Musulmans, les valeurs de l'islam imprègnent leur vie conjugale. Toutefois, des coutumes locales nomades restent prégnantes et déterminent leurs choix matrimoniaux. Plusieurs variables définissent les choix des conjoints, la constitution des couples et les alliances matrimoniales, à savoir la richesse, la réputation, les liens de parenté et l'appartenance ethnique, etc. Mais en règle générale, le mariage se fait entre soi, de préférence à une fille de la tribu, si ce n'est, de préférence, avec la cousine germaine.

La fille idéale recherchée pour le mariage est issue d'une famille de bonne réputation, dite *Khaïma Kbira* , c'est-à-dire une grande famille, non par le nombre de ses individus, même si ce nombre joue un rôle certain dans la détermination du poids de la famille, mais par rapport à son honneur, sa générosité et sa notoriété, qui constituent un capital déterminant sur le marché matrimonial. Car, ici ''*Tout le monde connaît tout le monde, la réputation des filles est vite faite ; ce n'est pas comme en ville*''.

Le champ matrimonial est plus complexe encore. Si l'on se marie entre soi, ce n'est pas nécessairement par une volonté de conserver les filles au sein du lignage, mais surtout parce que le marché matrimonial est restreint, de par la taille du champ social et géographique des campements.
''On ne va pas demander une fille qui habite et vit à Oujda ! On se marie entre nous jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de fille qui accepteraient de vivre sous la tente''.

Les choix portent d'abord sur les filles habituées aux conditions de vie de la steppe, rudes et difficiles. Il n'est pas du tout commode à une fille habituée à la vie urbaine de s'adapter à la vie des nomades. Mais il existe des cas de fille du

lignage qui ont vécu en ville et se sont réinstallées sous la tente, bien que rares. Le mariage est donc conditionné par la proximité socio-spatiale. Dans ces conditions, si l'on se marie au plus proche c'est plus pour des raisons de vie communautaire commune. La question du mariage préférentiel avec la cousine germaine est ici indirectement posée. La réponse est que si les gens affirment se marier dans leur lignage et tribu, cela n'est pas toujours la règle. Les relations d'amitiés *Sohba* ou de voisinage *Jora* peuvent suppléer aux liens ethnolignagers et à la parenté, comme critères de recrutement des épouses et donner lieu à des relations fondées sur les alliances matrimoniales : *''Nous sommes voisins et amis depuis longtemps''*.

Cependant les différenciations sociales influent-elles sur les alliances matrimoniales ? La précarité de l'activité d'élevage pastorale et les disettes fréquentes et imprévues semblent atténuer, théoriquement, la prise en compte de la différenciation sociale et de statut entre riche et pauvre, comme fondement des relations matrimoniales. La pratique a montré que des bergers peuvent évoluer et devenir éleveurs confirmés, et de riches éleveurs se retrouver du jour au lendemain sur la paille. D'ailleurs, les mariages ne sont pas accompagnés d'un transfert de troupeaux. Bien au contraire, la division des troupeaux lors de la constitution d'un nouveau foyer par le couple nouvellement marié risque de fragiliser le cheptel et donne souvent lieu à des conflits entre père et fils, surtout si la cession de la part du fils est réclamé précocement.

Fait nouveau, depuis plus d'une décennie, le mariage se fait par affinité des couples et non plus par arrangement entre familles qui souhaitent s'allier par le mariage de leurs enfants. Il s'avère que, généralement, le mariage est l'aboutissement d'une relation plus ou moins dissimulée entre filles et garçons avant leurs mariages. Mais le jeune couple risque toujours d'essuyer le refus du père de la jeune fille. Même si les jeunes amoureux tombent d'accord, l'un de leurs parents peut ne pas l'être. Les parents demandeurs se sentent en cas de refus floués et en quelque sorte humiliés.

Dans l'échange matrimonial, les familles monnaient leur honneur, leur sincérité et leur aptitude à accueillir une belle fille et à bien la traiter, attributs que les nomades résument dans l'expression *Khaïma Kbira*. Tout dépend de la belle-mère, la valeur d'une tente ne réside pas dans sa richesse mais plutôt dans la grandeur d'âme et la noblesse des sentiments de la belle-mère. Une belle-mère authentique prend soin de sa belle-fille et l'initie à devenir une bonne épouse. En définitive, la belle-mère s'avère jouer un rôle crucial dans l'issue de toute demande en mariage. Voyons comment les nomades organisent leur mariage et les rituels qu'ils observent pour sa célébration.

Demande en mariage

Le jour du souk, le père du jeune homme achète un ou deux pains de sucre, du thé, un kilo de dattes, qu'il offre au père de la fille. Parfois on se contente du sucre. Le père du jeune homme, ou un mandataire plus âgé, en offrant le sucre annonce son intention de venir rendre visite tel ou tel jour à la famille de la fille convoitée. C'est le code en usage pour signifier l'imminence d'une demande en mariage. Le jour convenu, les demandeurs en mariage arrivent chez la famille de la future épouse, qui les reçoit le plus souvent avec un sacrifice, *Dbiha*. Cette *Dbiha* de réception des demandeurs n'est pas obligatoire. Elle dépend des moyens, des disponibilités et de la générosité des familles.

Les membres des deux familles, en l'absence des futurs époux (le futur époux ne se présente jamais lors de cette cérémonie de demande en mariage), mangent ensemble, bavardent dans la bonne humeur. Mais ils n'évoquent à aucun moment le mariage ou la raison pour laquelle ils sont là. Les convenances sont de recevoir les gens selon le code de l'hospitalité conventionnel. Ce n'est qu'en fin d'après-midi, que le père du jeune homme pose la question :

N'dbah Oula Mandbahach
Je sacrifie (un animal s'entend) ou je ne sacrifie pas ?

En cas de consentement, le jour des fiançailles est fixé. On dit *T'khroj el kalma*, ''On se donne la parole''. Ce sacrifice de demande en mariage est appelé *tᶜargîba* (Bonte, 1999). En acceptant que le sang de l'animal soit versé, en l'honneur de la fille, la famille de la future épouse accepte officiellement la demande en mariage. La gravité de l'acte sacrificiel rend ce consentement irrévocable. Ce sacrifice s'apparente à une injonction de l'*A'ar* (Bonte, 1999).

La demande en mariage acceptée, les parents du futur époux, accompagnés de leur parentèle et amis arrivent chez la famille de la fille, munis d'un agneau ou d'une brebis, du sucre, de la farine, de l'huile, de la semoule, des cacahuètes, du henné et, de nos jours, de gâteaux. Tout le nécessaire pour préparer un repas. De leur côté, les parents de la fille égorgent une ou deux bêtes, selon leurs moyens et le prestige de leur lignage, offrent à manger en guise de ''repas de fiançailles''**.** Après le repas, un plateau, composé du henné, un pain de sucre et un bracelet en argent, est installé dans la tente des hommes. Le père du futur marié et celui de la jeune fille discutent de la dote qui sera versée par le père du marié. La dote est d'autant plus importante que les liens de parenté entre les deux familles sont lâches et tend à baisser quand les deux familles sont très proches. La *Jmaa'a* intervient pour négocier une dote jugée très élevée. Deux Louis d'or, en plus de la dote, sont exigés des étrangers au lignage et à la tribu.

Une fois l'accord conclu par les hommes, le signal est donné et des youyous sont lancés pour rendre public la conclusion du mariage. Cette cérémonie est accompagnée de chants et de musique des deux côtés. Les hommes sont installés dans une tente et les femmes dans une autre ou à l'extérieur si le temps le permet, ce qui est souvent le cas. Les jeunes forment des rangs et dansent au son de la musique des tambourins et des flûtes. Des tirades et des joutes poétiques sont échangées auxquelles participent les femmes. Le cérémonial des fiançailles s'achève par la fixation de la date du mariage. Durant la période qui sépare les fiançailles du jour du mariage, le fiancé est tenu d'apporter des cadeaux, *Tafriha*, littéralement ''faire plaisir'', durant les fêtes à sa fiancée**.** Le père du jeune homme

donne la somme convenue au père de la fille pour entamer la préparation du trousseau, *D'haz*.

La composition du *D'haz* varie selon le rang social et économique des familles. Dans le passé, le *D'haz* se composait de quelques ustensiles de cuisine : *Tbag*, *Van*, *kaskas*, Couscoussier, *M'halba*, *Mahgan* entonnoir, un ou deux oreillers tissés en laine, *Cheddad* une lanière pour fixer les chèvres et brebis au moment de la traite, et une natte tissée en laine rouge. Mais en définitive, la différence entre *D'haz* de riche et de pauvre est dans la quantité des objets qui le composent et non dans leur nature, qui reste commune à tous les nomades. Le mari est tenu d'offrir à sa fiancée deux pantalons, deux tenues de fêtes, dont une blanche, des foulards, du savon, du parfum, une peigne et actuellement, un sac à main, une djellaba et deux paires de chaussures. Une paire de babouches est offerte au père de la mariée et une tenue à sa mère.

Célébration du mariage

Le mariage chez les nomades Bni Guil est très codifié et obéit à des rites particuliers. Aujourd'hui il est célébré selon un cérémonial quelque peu retouché, signe que les nomades ne sont pas totalement préservés des influences de la modernité et des changements qui affectent la société marocaine dans sa globalité. Un exemple : si auparavant le bain prénuptial de la mariée était pris sur place, dans un endroit aménagé à cet effet dans un coin de la tente, actuellement la mariée fait sa toilette dans un bain public du village le plus proche de la tente et complète sa toilette dans un salon de coiffure.

Le marié est à l'honneur et il est doté du titre royal de Moulay Sultan. Les trois jours du mariage ont un nom particulier : *Takhraj, Toukal, Tadkhal*. Le 1er correspond au lancement et au démarrage, le 2ème c'est le sacrifice, *Dbiha*, la préparation et l'installation des banquets et le 3ème les noces. Deux tentes sont dressées pour les convives, une pour les hommes et une autre pour les femmes.

Annonce du mariage

L'annonce est symbolisée par un étendard blanc imbibé de henné et de safran dilué dans de l'eau, appelé *Drira*, de *Darra*, un petit bout de tissu, qu'on accroche au-dessus de la *Khaïma* des parents du marié. C'est de la sorte que les invitations sont lancées. Bien entendu, les gens des campements proches n'ont pas besoin d'une invitation. Tout le monde se connaît et un mariage fait partie de ces événements collectifs auxquels tout le monde est tenu de participer.

La Hajba

La *Hajba* désigne la réclusion rituelle des mariés. *Hajba*, provient du mot *hijab,* voile, et s'applique aux mariés placés dans un état de réclusion et d'isolement, par rapport à la communauté, pendant sept jours, et à l'endroit qu'on aménage à l'intérieur de la tente pour les accueillir.

La *Hajba* est la tente nuptiale. Matériellement, on délimite un espace par des tentures, de sortes de couvertures bigarrées et colorées, nommées *Tags*, au sein de la tente des parents du marié. Une tente dans la tente pour les nouveaux mariés. Elle dispose de deux ouvertures, une de chaque côté, appelées *Faahq*, une pour la mariée et l'autre pour le marié. La tente nuptiale est séparée au milieu par un tissu *Hial*. Ce qui créé un dispositif où les deux mariés peuvent se tenir, placés dos à dos mais sans se voir.

Beaucoup de soin est pris pour bien meubler la *Hajba*. Du beau tissu y est étalé, nommé ''*Frach Hour*'', et des coussins. A l'entrée de la tente du côté du marié, une cordelette est attachée. C'est le cordon d'honneur, que le marié tranche avant d'entrer dans la *Hajba*. Les mariés ne quittent la *Hajba*, l'isoloir, que pour leurs besoins intimes et sont constamment surveillés par leurs vizirs. Ces derniers sont choisis par le marié et la mariée chacun dans leur entourage proche. Personne n'est autorisé à approcher les mariés dans leur isoloir sauf leurs vizirs respectifs. La condition exigée des vizirs, homme et femme, est qu'ils soient mariés et jouissent d'une expérience des rapports conjugaux et intimes. La fonction des vizirs est de

seconder les mariés et de les initier à leurs nouvelles taches, et de les préparer à affronter leur nuit de noces.

Toilette prénuptiale

Pour la toilette prénuptiale, un abri est aménagé à l'aide d'une étoffe pour faire office de bain. C'est dedans que la future mariée et les femmes de sa famille prennent leur bain. La toilette de la mariée est entourée de soins particuliers. La mariée est enduite de henné et de *Khouad*, une mixture de plante odorante qui procure à la peau douceur et parfum agréable. Les hommes ne s'approchent pas de la tente tant que les femmes y sont encore.

La nuit de noce

Ce jour est dit *Tadkhal,* où littéralement le mari entre chez sa femme et consomme le mariage. Le marié porte un habit de circonstance tout blanc et un burnous noir, *Lkhidous*. La mariée est habillée de deux tenues superposées : le *T'chamir* et d'une blouse en dessus faite d'un tissu léger et chatoyant. Elle est coiffée d'un foulard léger autour duquel est noué une *A'assaba*, un foulard plus solide.

Deux cortèges, formés de groupes en liesse de jeunes hommes célibataires pour la plupart, accompagnent avec des chants, l'un le marié, et l'autre la mariée, vers la tente nuptiale. La mariée est conduite en premier. Avant d'entrer, le convoi des femmes est tenu de tourner sept fois autour de la tente : c'est le *Tawaf*, circumambulation. A l'évidence, le chiffre sept fait penser à la procession rituelle autour de la kaa'ba à la Mecque[54] !

Avant d'accéder à la tente nuptiale, la mariée écrase un œuf frais. C'est la belle-mère qui la reçoit et lui présente l'œuf. Selon une autre version, c'est elle qui apporte l'œuf avec elle et c'est sa propre mère qui le place à l'entrée pour qu'elle l'écrase avec son pied.

[54] Ce rite de circumambulation est présent dans de nombreux rituels dans la campagne marocaine.

Dans ce rite, l'œuf représente un symbole de vie, de fertilité et de fécondité. La présence de la belle-mère et de la mère dans les deux versions révèle une tension à peine voilée entre les deux protagonistes. Chacune, pour une raison qui lui est propre, tente de veiller sur ce rite de passage et de franchissement du seuil de la *Khaïma* que la future mariée s'apprête à effectuer. Mais leur intention à toutes les deux est commune : entourer la future épouse de toutes les précautions, au moment du franchissant du seuil de la tente, pour être de bon augure et amener fécondité, fertilité et vie dans sa nouvelle demeure.

Cette place de la mère et de la belle-mère, dans le rite de l'écrasement de l'œuf, peut être tenue par la coépouse. Nous sommes dans une société polygame. Une de nos interlocutrices a officié le rituel de l'œuf pour sa coépouse, présente lors de l'entretien. C'est elle qui est allée demander sa main pour son mari et a tout fait dans les règles de l'art. Elle se dit vieille, alors qu'elle ne doit avoir que 45ans tout au plus ; elle a un enfant de trois à quatre ans.

Une fois la mariée installée, c'est au tour du convoi du marié de se présenter au seuil de la tente, accompagné de musique et de chant. Toute la troupe procède au *Tawaf* et accomplit six tours autour de la *Hajba*. Au septième tour, le vizir du marié le somme par ses propos de rentrer :

Rbah, Rbah, Ghatah' Tarfa ou Rouah
Au bonheur, coupe la cordelette et fonce

Une fois ce cordon coupé, la mère du marié s'allonge de tout son corps devant l'entrée du *Hial*. Dans cette position couchée, le fils est tenu de l'enjamber. Cette mise en scène marque symboliquement le passage rituel d'un foyer à l'autre. Comme pour le rite de l'écrasement de l'œuf, la présence de la mère est cruciale. Dans les deux cas, il s'agit d'un rite de passage et de franchissement de seuil. Les éléments mis en scène constituent des attributs féminins (œuf) et masculin (la corde) et deux types de violence correspondant à l'écrasement de l'œuf et au tranchement de la corde. Les deux rites ne rappellent-ils pas les souvenirs

évanescents de la place, à jamais perdue, de la femme et de la mère dans une société matriarcale révolue ?

La position couchée symbolise la mort de la mère et le passage du fils à un autre cocon utérin, féminin, symbolisé par le nouveau foyer fondé sur l'union avec sa future épouse. Les deux rites scellent la rencontre symbolique entre l'œuf et la corde, prélude à la rencontre réelle des deux mariés. La mère se dresse comme barrière symbolique contre cette union, pour mieux protéger son fils qui s'apprête à quitter l'univers protecteur de sa mère, pour accéder à l'univers périlleux de son épouse. En enjambant sa mère, le marié accède au monde féminin, peuplé de magie noir, *S'hour*, de mauvais sort et de sortilèges de tout genre, pouvant amener la panne sexuelle, *T'kaf*, durant la nuit de noce. C'est contre ce monde que la mère veut protéger son fils. En s'allongeant à même le sol, la mère tente d'assainir le champ nuptial, préserver l'honneur de son fils et empêcher son déshonneur. Les deux futurs époux sont à présent dans la tente nuptiale et se tiennent dos à dos séparés par un voile. Chacun dispose d'une ouverture pour communiquer avec ses vizirs.

Le rite de l'oreiller

Le rituel de l'oreiller, *M'khada,* célèbre le premier contact entre les deux futurs époux. Il se passera dans une violence symbolique. La mariée amène dans son trousseau un coussin, dit *Msalsal*, fait de laine et de poil et comportant des motifs colorés. A l'arrivée du mari, la vizire de la mariée, qui est assise à sa place dans la ''*Hajba*'', pose le coussin sur la tête de la mariée en le tenant à deux mains. Le marié muni d'un couteau simule par une pantomime, sept fois répétée, de porter des coups à sa future épouse. Ce rite est une parodie ritualisée du modèle des rapports de pouvoir à reproduire dans le couple et la précision du statut de chacun d'eux. Il met en scène l'autorité de l'homme sur la femme. La nature des relations futures dans le ménage devrait être réglée dès ce premier contact.

D'ailleurs, les sept jours des festivités du mariage constituent une arène où se jouent et se régulent les rapports entre les sexes. Durant ces sept jours, marqués par une domination du masculin sur le féminin, à chacun est assignée

symboliquement la place qui sera sienne dans le futur ménage. Durant les sept jours que dure la fête de mariage plusieurs bêtes sont sacrifiées en différents endroits. Tout le monde participe à cet « holocauste », la famille, les parents, les voisins. Le mariage dans une famille est la fête de tout le monde. Le 7ème jour, la mariée est invitée chez la famille et les voisins. Chacun égorge une bête en l'honneur des mariés.

Le rite du henné

Le deuxième jour est célébré le rite dit *L'hana L'mastoura*, le henné voilé ou caché. Le vizir conduit le futur marié vers la tente où se trouve la mariée. La vizire, pour sa part, arrange une fente par laquelle le marié présente son orteil à la mariée qui, sans voir le marié, l'induit de henné. Ce marquage est un acte très bref. Le contact physique entre les futurs époux continue à être languissant et ritualisé. Après ce rite, les femmes procèdent à l'étalement du henné sur les pieds et les mains de la mariée, qui reçoit les visites des femmes de la famille.

Le rite du dénouement de la chevelure

Le rite est dit *Hal Arrass*. La coiffure de la mariée est constituée de plusieurs nattes. Lors de sa confection, ses proches, souvent ses sœurs, glissent un petit objet, perle ou autres au milieu de ses nattes, *Salaf*. Le marié, tenu de dénouer la chevelure, doit aussi trouver l'objet caché sous peine de payer une dette à la vizire de la mariée. C'est la deuxième opération qu'effectue le marié et qui le met en contact direct avec la mariée. Elle est encore en usage mais certains s'en passent actuellement surtout lorsqu'on s'adresse à un salon de coiffure en ville pour coiffer la mariée. Ce rite comporte un aspect ludique et plaisant combinant le jeu et la plaisanterie. L'époux prend contact avec son épouse en dénouant sa chevelure, le premier contact tactile et sans violence qui prépare à la nuit de noce.

Le rite de la noce

Les gens s'éloignent de l'endroit où se trouvent les mariés et s'occupent à danser et chanter. C'est le moment saisi pour les célibataires des deux sexes pour échanger des coups d'œil, prélude à une prochaine union. Mais c'est surtout un

moment crucial et de tension extrême aussi bien pour la famille de l'épouse que pour celle de l'époux. La virginité de la fille équivaut à la puissance du garçon qui doit réussir un dépucelage rapide et sans complication. Au signal convenu auparavant entre le marié et son vizir, ce dernier annonce publiquement la consommation du mariage par deux coups de fusil.

Très tôt le matin, à l'insu de tous, la vizire accompagne la mariée dans la tente de ses parents où un repas est préparé à son intention, le *Mardoud*. C'est le même plat consommé lors du rituel du nouvel an. Le *Mardoud* établit le parallèle entre l'inauguration d'un nouveau foyer et l'inauguration du nouvel an. Dans les deux cas, par la consommation de ce plat, composé de tous les produits de la steppe, la mariée ingurgite des ingrédients qui symbolisent l'abondance et la fertilité.

Dans la journée, la mariée rejoint sa tente nuptiale pour la suite des festivités. C'est la sœur de la mariée ou une parente qui expose le *Serwal* aux parents sur un plateau avec un pain de sucre, un collier en argent et un bol contenant ''*Maajouna*''. Le *Serwal*, qui veut dire pantalon, n'est souvent qu'un *T'chamir,* une chemise longue à manches. Le *T'chamir*, taché du sang de la virginité, est gardé par la mère de la mariée pour être utilisé le jour de son premier accouchement. L'accouché devrait mettre le *T'chamir* de sa nuit de noce le jour où elle donne naissance à son premier enfant. Le contact des deux menstrues a la vertu de faciliter l'accouchement. Il marque du coup le passage du statut de la jeune mariée au statut de mère. Le *T'chamir* ne sert que lors du premier accouchement, après quoi il sera lavé pour le débarrasser complémentent du sang de la nuit de noce. Il devient un *T'chamir* ordinaire.

Les festivités continuent. Des plats de viande grillée sont présentés aux mariés qui prennent leur premier repas ensemble et se tiennent maintenant côte à côte et sans voile. Le vizir met à la disposition du marié une boite qui comprend tous les accessoires de son royaume nuptiale. Le marié étant assimilé à un sultan, il jouit de tous les honneurs et les attributs de celui-ci. La boite est composée des éléments suivants :

- Deux verres et deux cuillères pour les mariés qui symbolisent la tente et le foyer.
- La queue d'un chevreau symbolise le bâton du berger, nommé localement *Laa'kirb*. Le bâton du berger est un accessoire important et fondamental chez les pasteurs.
- Le pied d'un animal, appelé Baa'rour, symbolisant l'animal de transport, le dromadaire.
- Un paquet de gâteaux, des douceurs qu'on appelle dans le jargon du royaume ''*N'hidate bent l'caïd*'' littéralement « les petits seins de la fille du Caïd ».
- Du *Nagouda*, met très prisé, fait de dattes, symbolisant, *L'bal*, le troupeau de camelin.
- Le *Machmoum*, littéralement le bouquet. C'est un long collier fait de clous de girofle trempés dans de l'eau parfumé que la mère de la mariée enfile pour en faire des colliers qui sentent bon. La mariée le porte autour du cou. Plusieurs colliers sont confectionnés que la mariée offre aux femmes de la tente de son mari.
- Des cacahuètes qui signifient *T'ben*, la paille et les caprins.

Le contenu de ce paquet offert aux mariés est composé de façon significative autour des piliers de la vie nomade : la tente, les différentes espèces d'animaux, les relations familiales et communautaires. Durant la parodie, où le marié est sultan/roi, les attributs de son pouvoir de ''sultan marié'' servent à alimenter le jeu, à créer des divertissements qui rapprochent les deux familles. Ces scènes ludiques apaisent les tensions et oppositions qui peuvent surgir au moment de ce rite de passage majeur qu'est le mariage. Ces accessoires ''magiques'', contenus dans la boite et mis à la disposition du marié, lui servent à donner des ordres, à parodier le rôle du chef qu'il est appelé à jouer dans son foyer, tout ceci dans un climat de liesse et de plaisanterie. Le marié est assimilé au Sultan pendant sept jours. Comme tout Sultan, il a à son service un vizir. A son passage, une formule est répétée en chœur :

Saltane Sab'3 Ayam, Allah Izidna ou Izidou Fi Liyam
Sultan de sept jours que Dieu prolonge nos jours et les siens

Le rite de baise tête

Le rite dit *Hab Rass,* baise-tête. Le dernier jour est marqué par un hommage aux aînés de la famille et aux parents. Les mariés devront quitter le confort de leur lieu de retraite où ils étaient aux petits soins, bien traités et servis par leurs vizirs respectifs, pour entrer dans la vie ordinaire, la vie de tous les jours. Le marié, aidé de sa femme, va égorger un chevreau pour le diner familial. Ce sacrifice met en scène symboliquement la première dispute conjugale. C'est la mariée qui préparera le diner. Après le diner, les nouveaux mariés baisent les têtes des grands de la famille, signe de respect et de soumission à l'ordre qu'ils incarnent. C'est le marié qui, durant ce cérémonial, a joué le rôle de chef de famille. Il est temps pour lui de remettre le pouvoir à ses véritables détenteurs.

La célébration du mariage donne lieu à des jeux, des parodies, à des défis que se lancent les jeunes. La fonction des deux vizirs est de bien surveiller le marié sultan, de ne laisser aucune personne s'approcher de lui ou de ses objets. Il arrive qu'on vole les chaussures du marié, le vizir est alors obligé de payer une rançon. Parfois, enlève le marié lui-même. Le jeu permet d'exprimer à travers la parodie du rapt les conflits, les oppositions, les rivalités, la lutte pour les filles et de les contenir.

Tous les déplacements de la mariée entre la tente de sa famille et celle de ses beaux-parents sont entourés de précautions qui visent à la préserver du mauvais sort. Des bourses de protection, *Kamousa*, contenant du *Harmel, sel, henné*, *Chabba* sont partout visibles et la mariée doit les enjamber chaque fois où elle franchit les seuils des deux tentes. Les fumigations d'encens, de benjoin et du *Halhal,* lavande sauvage, accompagnent les déplacements de la mariée. Le 3ème jour de la fête, la mère de la mariée prépare le *Mardoud* et invite les femmes du campement à le partager.

Et si la mariée n'était pas vierge ? C'est rare, mais cela peut arriver, selon certaines personnes. La fille dépucelée est nommée *khargua*. L'attitude du mari est imprévisible. Il peut la protéger, en n'en parlant pas, mais la nouvelle filtrera dans

un cercle très limité. Il peut aussi la dénoncer. Cette éventualité est prévue. Dans les accessoires du *Sandouk*, la boite du sultan marié, figure l'os d'un animal percé par un trou au milieu. La métaphore du trou ne laisse pas d'ambigüité et le parallèle est fort. Le mari va le brandir à la vue de tout le monde pour annoncer le déshonneur. Dans une autre version plus cruelle, la mariée *Khargua* est habillée d'une étoffe de jute noire, signe d'humiliation. Même sa famille ne peut rien pour elle. Il y a la superstition que cela porte malheur et ils seront rejetés du groupe.

Ghiwane et chants du mariage

Lors des cérémonies de mariage, des distiques sont composés et chantés par les jeunes des deux sexes

Au moment du rite du henné

Khouyi[55] *Yathana Wana Nat'mana*
Mon frère se met du henné et moi j'espère (j'aimerai être à sa place)

La nuit des noces

B'ssahtk Ya Moulay Behad Labnia
Rahna Jabnaha Lik Farich L'haik Binia
khieti Machia Fi Dalma a'guiguh'a yassarssar
Félicitation d'avoir cette fille
On te l'a ramenée, soit de bonne foi
Déambule dans le noir sous le cliquetis de ses perles

[55] *khouyi* khouyti au féminin, est le diminutif du mot frère ou sœur, vocable qui sert à désigner dans le couplet le protagoniste visé par l'action.

II. La naissance

Ouahla ! ‘’En difficulté’’, est l’expression éloquente qui désigne la femme enceinte. Dans la steppe, être enceinte représente une énorme difficulté pour la femme en l’absence de structure hospitalière, ni de sage-femme attitrée. Les femmes du campement s’occupent elles-mêmes de l’accouchement et il existe toujours parmi elles une femme expérimentée qui fait office d’accoucheuse. La tendance actuelle, pour les femmes enceintes, est d’aller séjourner dans la ville la plus proche durant les derniers jours de la grossesse pour accoucher à l’hôpital. Mais il n’y a pas mieux pour s’occuper d’une femme qui accouche que sa propre mère. Aussi, est-il d’usage de la faire venir dans la tente de sa mère lors de l’accouchement. Cet usage est important surtout pour la première grossesse.

Une fois mis au monde, le nouveau-né est essuyé, lavé avec de l’eau et du henné, son corps massé, dans une sorte d’ablution rituelle accomplie par une femme douée d’un savoir-faire en la matière, généralement la mère de la femme qui accouche. Certaines femmes retracent les sourcils et cils du nouveau-né au *khôl*, antimoine, pour que l’enfant ait des traits bien prononcés et réguliers. Le nouveau-né est habillé et présenté à sa maman pour son premier allaitement. La femme accouchée est entouré de ‘’*Sarra*’’, une petite bourse en tissu contenant *Chebba*, Alun, *Harmel*, sel et *Henné* pour protéger le nouveau-né de tout maléfice.

Le placenta

Le placenta est enterré dans un lieu connu par une personne de confiance qui s’en charge. Il est indispensable pour protéger la mère et son enfant veiller à ce que le sang de l’accouchement soit mis au contact direct avec la terre dans laquelle il disparaît. C’est aussi le cas du prépuce après la circoncision et de toutes les sécrétions humaines. Ces précautions servent à empêcher l’usage du placenta, par des personnes malveillantes, dans des préparations magiques considérées comme hautement néfastes. Mais les femmes sont rassurées à ce propos. Bien qu’avisées sur la dangerosité de l’usage du placenta dans la magie et la sorcellerie, elles affirment ne pas avoir beaucoup de problème de ce genre. Mais elles tiennent à se protéger contre ces pratiques.

Le cordon ombilical

Le cordon ombilical, une fois coupé, est enterré dans un endroit à côté de la tente. Selon une autre version, il est gardé par la mère qui le noue dans un morceau de tissu.

Le sacrifice pour l'accouchée

A l'occasion de cette naissance, le père est tenu d'égorger une brebis, *Chah*, qui va servir de nourriture chaude et réparatrice pour la mère[56]. Il ne s'agit pas ici du sacrifice rituel pour le nom, *Laa'qiqa*. C'est un ''sacrifice pour la femme'' qu'on régale de viande grillée, du foie, de la *Zammita*, faite à base de différents céréales, de plantes, de sucre, de beurre. Le mari offre également une nouvelle tenue à sa femme qu'elle va porter le 7ème jour après l'accouchement.

La *Zammita* et des dattes sont offertes pour toutes les visiteuses. Les parents du couple, selon leurs moyens, sacrifient des têtes de bétail pour recevoir les visiteurs qui viennent les féliciter. En plus des vœux, les visiteuses apportent des dons, exclusivement des œufs, de la farine, des morceaux de sucre, du beurre. L'argent ne figurait pas dans les offrandes, les femmes n'en possédant presque jamais. Encore une fois, ce sont les produits sur lesquels la femme exerce un certain pouvoir. C'est la maternité liée à la féminité qui est célébrée. La fête du baptême est une bonne occasion de chanter et de danser, de célébrer des parades équestres, *T'bourida*.

Le Mardoud

Le troisième jour, un grand plat, Gassa'a, de *Mardoud* est servi à l'accouchée et ses proches. En plus des ingrédients habituels, le *Mardoud* de l'accouchement contient des œufs durs. De nouveau, l'œuf réapparait comme ingrédient distinctif par rapport au *Mardoud* du nouvel an et des noces. Ce n'est plus l'œuf à écraser le jour des noces mais l'œuf à ingurgiter pour s'approprier ses vertus fertilisantes d'après l'accouchement.

[56] Pratique observée chez les pasteurs du Haut-Atlas (Mahdi, 1999)

La Hajba

C'est la réclusion de la femme qui vient d'accoucher et de son nouveau-né, sept jours, quarante selon d'autres sources, dans un espace aménagé au sein de la tente. En fait, après les sept jours la femme peut bouger à l'intérieur de la tente mais elle est libérée de toute tâche quelle qu'en soit la nature, hormis les soins prodigués au bébé. Durant cette réclusion, elle n'est approchée que par les femmes. Les hommes, même les plus proches, ne franchissent pas le seuil de la *hajba*, tant que l'accouchée est alitée. La *Zammita* et des dattes sont offertes aux visiteuses, qui, à leur tour, doivent veiller à ne pas porter de talismans sur elles. Le nouveau-né, qui n'a pas encore de nom, reste très vulnérable.

La *Hajba* de l'accouchement est le pendant de celle des noces. Toutes les deux tranchent avec le caractère commun de la tente où prévaut la libre circulation de tous, et préservent, le temps du rituel, un espace spécial à l'accouchée et aux mariés. Les mariés et la femme qui accouche jouissent du privilège d'occuper un espace privé, la *Hajba*, dans l'espace de la *Khaïma* ordinairement commun à toute la famille.

Aussi, et si dans la vie de tous les jours la différence des sexes est au principe de l'aménagement de l'espace de la tente, entre une partie réservée aux hommes et une autre aux femmes, le temps des évènements solennels et ritualisés est au principe de l'aménagement de l'espace de la tente entre partie profane et partie sacrée et *Horm*. Durant le mariage et l'accouchement, la *Hajba* trône dans l'espace de la tente, une tente dans la tente, et un espace réservé et exclusif aux mariés et à l'accouchée. Un espace clé dans le dispositif rituel. Après la *Hajba* avec son époux lors des noces, la mère retrouve la *Hajba* avec son fils nouveau-né. Elle garde sur lui tous les pouvoirs et jouit de sa proximité pendant sept jours, à l'exclusion du mari. Celui-ci ne prend réellement contact avec son bébé que le quarantième jour. La réclusion rituelle marque à chaque fois le passage d'un statut à un autre. Ici, du statut de l'épouse, la femme passe à celui de mère. Ce premier accouchement est le plus important et les sept jours de la *Hajba* sont conçus pour initier la nouvelle

maman à son nouveau rôle de mère, comme elle a été initiée dans le même lieu à son rôle d'épouse.

En cas de difficulté d'accouchement et du travail lent, et pour le premier accouchement seulement, on étale sous la femme le *T'chamir* portant le sang de sa virginité, gardé à cet usage, pour faciliter la délivrance. En cas de déchirure vaginale (Episiotomie), ce qui est courant surtout lors d'un premier accouchement, la femme est traitée à l'aide d'une décoction de blanc d'œuf, de henné et d'autres plantes, de miel. La déchirure est assimilée à une deuxième défloraison, un dépucelage symbolique par l'enfant sortant des entrailles de la mère. Le sang des menstrues, de l'accouchement et du dépucelage est aux femmes ce que le sang des sacrifices sanglants est aux hommes. Des mets chauds sont servis à l'accouchée pour favoriser la lactation. Les pieds et les mains de la femme accouchée sont badigeonnés de henné. Le troisième jour, un plat de *Barkoukch* (semoule grossièrement roulée) au lait lui est servi au petit déjeuner.

Le baptême

Le baptême est célébré par le sacrifice du nom, *Dbiha d'Smia*. Pour le premier enfant de sexe masculin, le père offre un sacrifice connu dans la tradition musulmane par La'aqiqa (Bonte et al, 1999). Accoucher d'un garçon est plus valorisant quel que soit le nombre de garçons dans la famille. Dans la culture nomade, le clan se renforce par le nombre de ses hommes, de ses *Khaïma* et de ses troupeaux (Mahdi, 2007).

Cette valeur attribuée à la progéniture de sexe masculin est intégrée par les femmes, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons. Il arrive qu'en cas d'un deuxième ou troisième accouchement d'une fille, c'est la mère elle-même qui interdit les youyous. Les soins prodigués à la femme sont empreints de sobriété. La femme vit la naissance d'une fille comme une faute, une tare dont elle est responsable. Le sacrifice, les jeux des fantassins, *T'bourida*, qui peuvent durer sept jours, sont réservés uniquement à la célébration de la naissance des garçons. La tendance actuelle est vers une acceptation plus grande des filles.

Le sacrifice du nom a lieu le septième jour. Le père de l'enfant égorge un mouton en prononçant une formule rituelle annonçant l'intention du sacrifice: *''Ce sacrifice est à l'intention du nommé tel, fils d'untel.''* L'événement est accompagné des youyous des femmes. En parallèle au sacrifice du nom, plusieurs bêtes sont sacrifiées, toujours selon le degré d'aisance de la famille, aussi bien par les parents de la femme, que par les tentes du campement. Il est aussi courant que, pour le premier enfant, ce soit le père de la femme qui offre le sacrifice du nom. Comme pour les autres événements, les femmes et les hommes donnent libre cours à leur joie, dansent et chantent et jouissent du spectacle de *T'bourida*.

Le 7ème jour le collier, *a'angra*, de l'animal sacrifié est mis à bouillir dans de l'eau et du sel. Tous les soins sont pris pour que le collier ne se brise ou ne s'abîme pas. Il est servi à la mère qui va le manger jusqu'à la moindre miette, *kad'dou*, tout en se gardant de le casser. Ce rite est interprété de deux manières par l'exégèse locale. Pour la première interprétation, ne pas casser le cou de l'animal pendant sa consommation présage d'un long cou pour le nouveau-né, ce qui est un signe de beauté et de robustesse. C'est un procédé de magie sympathique très courant. L'autre interprétation y voit une façon de conférer de la fierté à tout *Guilli*, qui ne baisse jamais la tête, qui a le devoir d'afficher cette fierté pour défendre l'honneur de sa tente et de son clan.

La première coupe des cheveux

La première coupe des cheveux, *H'ssana*, survient à six mois ou à un an, après la naissance, et rarement le quarantième jour. Les usages diffèrent selon les familles. C'est un *Taleb*, maître connaisseur du Coran qui procède au rasage rituel de la tête de l'enfant. En retour, le *Taleb* est bien nourri, *n'karmouh*, et des dons en nature lui sont offerts. Usage courant dans le campement, à défaut de *Taleb*, c'est une personne sage, connue pour ses vertus et surtout par sa générosité, qui rase les premiers cheveux de l'enfant. La qualité de la générosité fait que les cheveux poussent généreusement et abondamment. Après le rasage, une touffe de cheveux est laissée au milieu de la tête, *Goutaya*, soit sur les côtés. La forme dépend des

coutumes des Douar. La coupe des cheveux est aussi signe d'identité et d'appartenance (Mahdi, 1999) Ces usages n'ont plus cours actuellement.

III. Circoncision

Le rituel de la circoncision est une affaire d'homme. C'est un moment douloureux et de panique pour les femmes, d'autant qu'il porte sur l'organe de virilité de l'enfant qui est alors entouré de précautions. Une bourse, *Sarra*, contenant du *Harmel, Chaba, kabrit,* souffre, henné est accrochée au pied droit du gamin pour le protéger du mauvais œil. Les mains et les pieds de l'enfant sont induits de henné. Il est habillé d'une *A'abia*, une tunique ample et longue, confectionnée pour l'occasion.

Le rapt, *Sarqa*, de l'enfant et sa circoncision à l'insu de ses parents était une pratique courante. Ce sont les hommes qui s'en chargent. Un proche de la famille emmène l'enfant dans une autre tente et accomplit l'acte. Cela évite les complications, dit-on, en relations avec les mauvais esprits, *Djinns* et le mauvais œil. Par le rapt, la mère se trouve dépossédée de l'acte de circoncision de son fils.

C'est un barbier, *Hajjam*, (coiffeur, arracheur de dent…) qui procède à l'opération. Il n'est pas payé en argent mais en nature. Le prépuce est avalé frais par une femme stérile ou par celle qui ne donne naissance qu'à des filles. L'usage veut qu'après la circoncision, on procède à la coupe rituelle de la touffe, devenue natte, qu'on a laissée lors de la première coupe de cheveux, *H'ssana*. Les festivités organisées comportent des chants et danses. La *T'bourida* est importante lors de la fête de la circoncision et l'enfant est habillé et acheminé sur la selle d'un cheval.

IV. Mort et rites funéraires

La steppe n'est pas un lieu où abondent les cimetières et les mosquées. Devant nos questions étonnées relatives à cette absence, une femme répond par un adage commun aux *Guillis* :

Fine Mat Abed Allah, Tama Allah

Là où trépasse le fidèle à Dieu, là se trouve Dieu

Cette notion des lieux de sépulture, comme un ‘’partout où Dieu est présent’’, reprend la conception nomade originelle de l'espace, en tant que terre de Dieu, ‘’*Ard Moulana*’’ où il est libre d'habiter, de circuler, de pâturer et à la fin d'enterrer ses morts. En détachant l'enterrement d'un espace consacré à cet effet, les nomades le rattachent à l'immensité de l'espace où ils se meuvent en toute liberté et où Dieu est omniprésent. Cette conception du rapport aux morts prévaut partout où les nomades ne disposent pas de lieu fixe pour enterrer leurs morts.

Bien évidemment, les nomades traitent leur mort selon le rite canonique de l'islam orthodoxe et selon un rituel précis et commun : l'ablution ou lavage du mort, *Taghssal*, la prière et l'enterrement etc. Les rites funéraires sont réduits à leur expression la plus simple. Le mort, homme ou femme, est lavé au sein de la tente par deux hommes ou deux femmes expérimentés et aptes à faire ce travail. Le Coran est psalmodié à cette occasion. Le mort est par la suite enterré dans un cimetière. Quand le cimetière fait défaut, le mort est mis sous terre et l'endroit est marqué. Il arrive aussi que la mort survienne et que l'on ne dispose pas de personnel apte à accomplir les rites funéraires. Le mort est tout de même enterré et la prière est ajournée, jusqu'au moment où des hommes aptes à prononcer cette prière se présentent. Ce qui importe est de faire cette prière, peu importe le temps où elle est faite, même plusieurs jours après l'enterrement. Des dons et des offrandes sont faits à l'occasion, des bêtes sacrifiées surtout pour nourrir les visiteurs qui viennent présenter leurs condoléances.

Chapitre 2
Rituels liés au cycle de la nature

Les rites liés au cycle de la nature que célèbrent les nomades de Bni Guil sont communs aux populations rurales marocaines et à celles de l'Afrique du Nord et témoignent d'une culture agraire ancienne qui survit bien après l'arrivée et la propagation de l'islam.

I. Hagouza

C'est la fête du nouvel an agricole, dite la nuit de l'an, *Lilat Al A'am,* plus connue sous le nom de *Yanayar*[57] et surtout de *Hagouza* (Mahdi, 2006)

Repas collectif

Le repas principal consommé lors de cette fête est appelé *T'a'am Mardoud*, le couscous *Mardoud*. Il est fait de semoule, de champignons séchés, de truffes, de beurre rance. Cette composition fait écho à ce qui se pratique ailleurs lors de la célébration du nouvel an agricole. Au tournant de l'année, tous les produits végétaux habituels sont mélangés et consommés collectivement. Les produits carnés sont exclus de ce menu. La consommation de la viande fraiche dans le repas de *Yanayar* est bannie de peur d'attirer des ennuis sur le bétail. La fête est célébrée collectivement. Deux tentes sont désignées, une pour les hommes et une autre pour les femmes. Chaque *Khaïma* prépare une *Gasa'a*, un grand plat de *Mardoud* et le ramène au lieu convenu pour la fête. Les plats de *Mardoud* sont partagés à égalité entre les tentes des hommes et celles des femmes. Les deux univers féminin et masculin gardés séparés dans la tente au cours de la vie ordinaire sont de nouveau séparés lors du rituel du nouvel an. Toutefois, le rite du

[57] Le rite est inscrit dans le calendrier agraire (ancien calendrier Julien) qui règle les travaux agricoles saisonniers. Ce calendrier est en avance de 950 ans sur l'ère chrétien. La fête de Yanayar, célébrée le 13 janvier (décalage de 13 jours,) est devenue une référence pour les populations Amazighs qui le célèbrent avec faste et grande pompe et demandent à ce que jour soit chômé.

Mardoud rétablit, le temps de ce rituel, une sorte d'égalité devant les produits de la nature compris dans le repas sacrificiel.

Le *Mardoud* est un repas sacrificiel collectif. La tradition voudrait qu'on mange à tour de rôle dans chacun de ces plats. Chacun et chacune est tenu de goûter à chaque plat dédié à la fête pour faire honneur à la femme qui l'a offert et sacrifié. Des dons en nature, tel que farine, beurre rance, *smen*, truffes, champignons, c'est-à-dire tous ce qui est nécessaire à la fête de *Yanayar*, sont faits aux personnes indigentes afin qu'elles ne se sentent pas exclues la fête. Après la fin du repas, les hommes récitent la Fatiha, *Irfadou Maarouf*, et font des prières pour la bénédiction des hommes et des bêtes.

La fête de *Yanayar* est considérée comme très importante pour les nomades. C'est une fête du renouveau qui s'inscrit dans le cycle naturel et agraire. Dans la vie de la steppe, les faveurs des éléments sont aussi importantes que la maîtrise des processus techniques de production. De telles cérémonies sont célébrées pour se concilier les esprits de la nature et les rendre propice à la production pastorale.
Le repas offert et consommé collectivement par les membres du campement, à l'occasion du nouvel an, et composé de tous les produits de première nécessité, réactive l'esprit d'entraide et de solidarité et appelle la bénédiction sur eux et leur bétail, renouvelle le pacte qui lient les membres de la communauté, que les implorations d'après la fin du repas scellent de nouveau.

Feux de joie

Pour la même occasion, un grand feu est allumé. Les jeunes sautent ce feu, dansent et chantent dans la joie et la bonne humeur. Cette pratique tend à être abandonnée mais certains la perpétuent au niveau familial[58].

[58] C'est une tendance observée partout ailleurs au Maroc. Les rituels célébrés par l'ensemble de la communauté sortent de la sphère publique et retombent dans le domaine privé où ils retrouvent une autre vie.

Rite du henné

La fête du nouvel an est célébrée par le rite du *henné*. C'est une substance à forte charge symbolique manipulée lors de la fête de *Yanayar*. Le henné moulu est pétri. La pâte obtenue sert à marquer, ne serait-ce que par une petite trace, homme, femme, enfant, bébé et animaux par un minuscule marquage au niveau de leur tête. Le *henné*, par sa baraka et la valeur prophylactique que lui accorde l'imaginaire populaire, facilite le passage d'une année à une autre, pour les hommes et les bêtes et appelle sur eux la bénédiction. Nous avons pu voir que les femmes l'appliquent à la mariée, à la femme qui accouche, à l'enfant circoncis. Le *henné* est ainsi présent dans tout rite de passage temporel ou spatial.

II. Waa'da

Avec Al *Waa'da*, nous nous plaçons toujours sur le terrain des rituels collectifs de type agraire. Trois types de *Waa'da* sont à distinguer : rogatoire, guerrière et de fin de campagne agricole. Cette dernière pourrait être assimilée à un rite de printemps.

Waa'da de fin de campagne agricole

Waa'da, *Moussem, Sadaqa* sont des synonymes utilisés pour désigner ces rassemblements tribaux pour célébrer une fête périodique. *Waa'da*, serait un dérivatif du mot *Waa'd*, serment, celui de se retrouver. La tribu étant fondée sur des pactes d'union entre groupes ethniques qui la constituent, ce genre fête scelle les retrouvailles entre les nomades de la même tribu et renouvelle le pacte qui les lie.

Une *Falqa* de tribu, l'ensemble des *Falqa* d'une tribu réunies ou même les tribus d'une confédération comme ce fut le cas jusqu'à un certain temps pour les Bni Guil, célèbrent leur *Wa'ada*. C'est une occasion pour les nomades de se regrouper, en été, après la dispersion ou nomadisation en automne et au printemps. Les nomades vivent dispersés dans les parcours d'hiver, *Walf Ach'ta,* au printemps ils se regroupent dans les *Walf Arbi,* où sont localisées leurs terres de culture. Ces retrouvailles ont lieu en été, après les moissons des céréales, c'est-à-dire en bonnes années agricoles.

C'est aussi la saison des mariages. *Al Waa'da* est l'occasion de fêter des mariages parfois collectifs. Plusieurs couples convolent en noces en même temps. Les mariages des couples riches et des couples modestes sont célébrés dans un élan de solidarité et d'assistance apportées aux démunis. Le mariage couronne une bonne année agricole et de labeur. Les nomades s'assurent une production céréalière. Parallèlement, la communauté veille sur sa reproduction en scellant des unions matrimoniales entre ses membres arrivés à l'âge pubère.

Al Waa'da est organisée par des personnes sages. Les grands éleveurs de la tribu offrent chacun une *Dbiha*, un sacrifice : une tête de petit bétail, ovin ou caprin. Comme pour les *Lamma* dans le Moyen Atlas (Mahdi. M, 2018, à paraître), les grands éleveurs sont les sacrifiants désignés de ce rituel. Les petites gens offrent qui du *Dhane* (beurre rance), qui de la semoule ou, à défaut, du combustible. Chacun contribue selon ses capacités et ses moyens. Les bêtes sont immolées par un sacrificateur. Aucune condition à caractère religieuse n'est exigée du sacrificateur, mis à part le savoir-faire.

C'est la saison où se libère le génie artistique et littéraire des nomades. Après le travail et le dur labeur, c'est le moment de la détente et des réjouissances collectives. Les activités artistiques, littéraires et religieuses sont accomplies par les participants selon une division qui tient compte de l'âge.

Les personnes âgées profitent de ces moments pour célébrer des séances d'*Al Hadra*, les jeunes pour chanter et danser. Les activités profanes et sacrées se déroulent simultanément sans se confondre dans une nette distinction des classes d'âge. D'un côté, les gens de *Ramza*, du ''Soufisme'', d'*Al Hadra*, qui sont des personnes âgées, et, de l'autre, les gens de la danse, *Al Haydouss*, animé par les jeunes.

C'est le temps où les normes sociales s'assouplissent. Le patriarche accepte que son fils chante et danse en sa présence. La contrainte sociale est suspendue pour

un instant, laissant place à un temps permissif dans une communauté fondée sur le respect et la vénération des grands.

La mixité est très rare. Elle est tolérée entre les proches, comme les cousins et cousines, mais en l'absence des étrangers. Les filles et garçons d'un même lignage peuvent, avant l'arrivée des invités et après qu'ils soient partis, danser ensemble.

Al Wa'ada souligne la place du rituel et du ludique dans la vie des nomades. La célébration de *Al Wa'ada* donne lieu à des réjouissances et à des jeux collectifs : De la balle, qu'on tape d'un bâton, du saut, dit *Sab Sabbit*, du tir à la cible par des armes à feu. Des chants et danses sont organisés. Des louanges, *Amdah*, au prophète Mohamed sont psalmodiées. Des jeux équestres sont organisés. *Al Wa'ada* dure ainsi trois jours. La fin des festivités coïncide avec le vendredi jour de la prière collective. Le rituel est clôturé par la récitation de la *Fatiha* (première sourate du coran) et par des implorations, *Doua'a*, pour la prospérité de tous.

Al Wa'ada guerrière

Al Wa'ada scelle les retrouvailles des nomades qui vivent dispersés dans des groupes de nomadisme, *R'faga*. Elle fut autrefois l'occasion de mobiliser les forces et préparer une expédition guerrière d'attaque ou de riposte. La tribu rassemblait ses hommes de troupe autour d'une *Waa'da* avant de se lancer dans une guerre tribale. Des histoires de ces guerres tribales sont encore conservées dans la mémoire des personnes que nous avons rencontrées, notamment le conflit entre les gens de Bachar et les Bni Guil. *Al Waa'da* est, dans ce cas, une rencontre annuelle de la *Jmaa'a* de la tribu. Les grands, *Kbar*, représentants des tribus de la confédération se rencontrent pour se concerter et s'entretenir des affaires communes de la tribu.

La célébration *d'Al Wa'ada* fut combattue, puis interdite par les pouvoirs publics pour empêcher ce qu'ils pensaient être une instrumentalisation politique de l'institution. Les *Wa'ada* du Sud de Bni Guil, se déroulaient en effet sur un fond de conflit entre les partis de l'Istiqlal et de l'UNFP. La dernière *Wa'ada* tribale

fut organisée en 1959 et célébrée près du Wali Sidi Ahmed Ben Jelloun, dont le tombeau est situé à 7 Km de Bouarfa en allant vers Figuig.

Al Wa'ada a perdu progressivement son caractère public, mobilisateur de la tribu, pour tomber dans la sphère privée. Elle est célébrée dans l'intimité familiale et lignagère. Ainsi des *Wa'ada* continuent à être organisées dans des douars par les grands lignages. Le lignage des Oulad Mouloud, par exemple, célèbre une *Waa'da* à Tanzara près du tombeau de leur ancêtre M'barek Ben Mouloud.

Al Wa'ada rogatoire

Al Wa'ada était aussi célébrée à chaque fois où la pluie vient à manquer ou tarde à tomber. Les nomades en organisent deux ou trois par an. *Al Wa'ada* est organisée près de l'espace qui tient lieu de mosquée et ferait partie de ces rites agraires communs à de nombreuses populations marocaines arabes et berbères. Des rites qui tentent de se concilier les divinités afin de limiter les effets des calamités naturelles : sécheresse, tempête de sable. Parallèlement, et pour les mêmes raisons, les femmes célèbrent *Ghonja*.

III. Ghonja

Les pluies sont rares dans ces contrées steppiques et la sécheresse est une menace constante, source majeure d'inquiétude des nomades. Les vagues de sécheresse, *Jdoub*, plus ou moins longues qui se sont succédées ont érodé le genre de vie nomade, provoquant migrations, sédentarisations et reconversions des pasteurs nomades à d'autres activités.

Lorsque la pluie se fait longtemps attendre, que les parcours s'appauvrissent et qu'il n'est pas possible de commencer les semailles, un rituel rogatoire, connu sous le nom de *Ghonja*, est organisé pour solliciter l'eau du ciel. La cérémonie est décidée par les femmes mais ce sont les jeunes filles qui l'organisent. Celles-ci font le tour des tentes du campement en promenant un mannequin et collectent de quoi organiser un repas collectif.

Les jeunes filles marchent en procession en arborant le mannequin confectionné pour la circonstance. Le mannequin - poupée est fait d'une armature en bois, piquet de tente ou un bâton, qui prend la forme des bras, surmonté d'une louche, *Ghonja*, arabisation du mot amazigh *Taghonja*, qui représente la tête. L'armature et la tête sont ligaturées par un morceau d'étoffe. Le mannequin ainsi obtenu est habillé de vêtements de femme aux couleurs chatoyants. Les filles s'ingénient pour rendre la poupée la plus belle possible.

Les jeunes filles, munies de *Ghonja*, font le tour du Douar en chantant des incantations. Elles s'arrêtent à chaque tente où les femmes les reçoivent en les arrosant légèrement avec un peu d'eau et en leur offrant de la farine. Le cortège repart immédiatement, suivi à chaque station par d'autres petites jeunes filles qui se joignent et densifient le cortège. Les filles effectuent un nouvel arrêt devant une autre tente où aspersion rituelle et dons alimentaires se reproduisent, jusqu'à ce que toutes les tentes du campement soient visitées.

Une fois la collecte de denrées terminée, les jeunes filles déshabillent le mannequin et restituent ses différents atours. En fin de journée et après la collecte des dons en farine, une femme respectable du Douar, prépare une bouillie, *H'ssoua*, à partir de la farine collectée. Cette bouillie, ni épaisse, ni liquide est appelée *Charcham*.

La bouillie est versée dans un grand plat, *Gasa'a*, autour duquel les jeunes filles du cortège de *Ghonja* s'assemblent. A leur insu, la femme prend un bâton d'alfa et simule de les taper. Les jeunes filles s'enfuient en pleurant. La simulation des pleurs et la réconciliation avec la femme qui s'ensuit, visent à appeler la pluie. Le plat est consommé collectivement par les filles.

Ghonja, Taghanja, Taghonja, ce terme est en usage dans la plupart des rituels nord africains de sollicitation de la pluie, y compris en milieu arabophone. Le rituel est emprunté à la culture berbère et trouve son origine dans la légende *d'Anzar*, maître de la pluie.

''Anzar désirait s'unir à une jeune fille d'une beauté exceptionnelle. Cette fille avait l'habitude de prendre son bain dans une rivière. A chaque fois qu'Anzar descendait du ciel et s'approchait de la jeune fille, celle-ci prenait peur. Un jour cependant, Anzar parvint à déclarer sa flamme à la jeune fille, qui, de son côté, lui fit part de ses craintes vis-à-vis du "qu'en dira-t-on". Prenant acte de leur impossible union, Anzar tourna la bague qu'il avait au doigt et disparut. Immédiatement la rivière se tarit. La jeune fille fondit en larmes, se déshabilla et dans le lit de la rivière implora le retour d'Anzar qui revint pour s'offrir à elle. La rivière se remit à couler et la terre se couvrit de verdure.''

Les incantations dans les chants sont les suivants tels qu'ils nous été répétées par une femme Guilia. Dans celui-ci, Ghonja est une jeune fille, belle et joyeuse, à qui on annonce l'arrivée de son fiancé, qui la cherche et désire.

A Ghonja
Al Mareha
Li talbek
Rah Ja

Aghonja
La joyeuse
Celui qui te demande
Est arrivé

Le refrain est répété plusieurs fois en chœur par le cortège. Le chant suivant est une véritable supplication adressée à Dieu pour venir en aide à l'animal et au végétal en souffrance.

Kharfanna ou Jadianna
Tsaihou Min Kalat Lamtar
Ya Rab Al'ali
A'atina Lamtar
Azra'a Yabiss Warkou
Ghaitou Ya Man khalqou

Nos agneaux et chevreaux
Beuglent par manque de pluie
Ô dieu l'omniscient
Prodigue-nous de la pluie
Les feuilles du blé ont séché
Arrose le, Ô toi son créateur

Ghonja est un rituel féminin par excellence. Dans sa mise en scène, la présence de la louche, *Ghonja*, est une représentation de la femme et de la vie qu'elle incarne. *Ghonja* reproduit la vierge de la légende d'*Anzar* que les jeunes filles du campement vont décorer, parer avant de la déshabiller et de l'offrir à *Anzar*. Dans ce rituel, l'association symbolique entre la femme, la fécondité et la pluie est frappante.

La collecte des dons alimentaires, ici la farine, pour la préparation du plat du banquet rituel apparaît comme l'une des phases essentielles du rituel d'obtention de la pluie. Elle mobilise la participation de l'ensemble des femmes du campement. La bouillie, *H'ssoua*, est préparé à partir du mélange des farines offertes individuellement et consommée collectivement. Le rite rogatoire recèle des analogies avec des rites de fécondité chez les femmes transhumantes à l'Oukaïmeden (Mahdi, 1999).

IV. Dajja

La race moutonnière élevée par les Bni Guil est dite, *Doghma.* Les moutons portent une laine abondante qui les étouffe en période estivale. Pour les alléger de cette laine nécessaire à la vie nomade, les moutons sont tondus. La qualité de la laine doit beaucoup à l'alimentation et au climat selon la conception locale. La laine qui provient de la première tonte de l'animal, puis de la zone du cou et des épaules reste la meilleure. La laine est élevée au rang d'une matière sacrée. Elle est à la base d'un pan de la culture matérielle des nomades, procurant l'essentiel de ce qui est nécessaire aux commodités de leur vie : habitat, habillement, couvertures et d'autres articles encore.

A l'occasion de la tonte, le propriétaire du troupeau invite les gens du campement à un repas qui célèbre l'événement. C'est une *Zarda*, bombance et ripaille. C'est l'occasion d'offrir *Nagouda*. Contrairement à d'autres régions pastorales, ici il n'y a pas de sacrifie sanglant pour fêter la tonte. Le couteau ne doit pas être visible ce jour-là. C'est une précaution pour éviter la mort du bétail. Depuis la fin des années 80, les propriétaires de bétail offrent *Nagouda* et sacrifient une tête de bétail. La tonte a lieu entre les mois de Mars et d'Avril. Des petits éleveurs se mettent en groupe, *kaytlahgou*, pour organiser une tonte collective et s'entraider, *Twiza*. Les grands éleveurs font appel à des tondeurs, *Jajjaj*, rémunérés.

Dajja est un rite techniquement masculin mais les femmes y sont associées. Elles préparent le repas et rangent les toisons pour un usage ultérieur. Cette opération de ramassage des toisons peut être effectuée aussi par les hommes, au cas où les femmes sont très occupées par la préparation du festin prévu pour la circonstance. La tonte des moutons s'accompagne de réjouissances, de chants, et de sacrifice. Des louanges, *Amdah*, à Dieu et au prophète, sont chantées pour louer l'avènement de *Dajja*. En raison de la solennité de l'événement, l'évocation de Dieu et les prières sur le prophète tiennent une place importante. La baraka de Dieu est implorée.

Bism allah biha bdina
Wa salina ala nabina
Wa rahim rham walidina
Oua ma ahla dikr allah

Ara'3i wa moulay
Gibha Doghma zoulatha
R'guigua l'madbah,machaia
Bin ainiha guoutaia

Ya lala l'berguia
Wa moumti ya hana
Rah razqak s'hel
Ou ragubou al mouzoun a'chia
Al Dahra min ajbal

Ya al djaj r'ham walidik la tajrah
Ila jarahti rouh tarouah

Ima moulat la kbach
Jibi ma fi al kdach
Lay 3a 'douk lahnach
Douk sofar
Douk al k'bar
A moulat r'khabel
Hati ma fi d'khaer
Lay a'douk la'ghareb
Douk al kohal
Douk al k'bar

A lass wa malass
Ya h'mart rass lala
Rabi yanajik
Mil koul bass
Wa a'youn anass al hassada

Aiajjaj Tkaiss latajraha
Rah Ta3tik Soff ou lahlib.

Au nom de Dieu, par Lui nous commençons
Et par nos prières sur notre prophète
Ô miséricordieux, accorde ta miséricorde à nos ascendants
Que c'est agréable d'évoquer Dieu

Ô Berger, Ô Seigneur
Ramène la *Doghma* à la laine lisse
Fine du cou et marcheuse
Entre ses yeux une touffe de laine

Ô dame rousse
Ô ma petite et tendre mère
Ta subsistance est assurée
La pluie y a laissé ses traces
Apparaissant des hauteurs

Ô tondeur, au nom de tes parents, ne la blesse point
Et si tu la blesses, vas t'en, rentre chez

Et toi, propriétaire des moutons
Ramène ce qu'il y a dans les coffres
Sinon, gare aux morsures des serpents
Les jaunes d'entre eux
Les grands d'entre eux
Et toi propriétaire des moutons
Ramène ce qu'il y a dans tes réserves
Sinon, gare aux morsures des scorpions
Les noirs d'entre eux
Les grands d'entre eux

Ô la lisse, lisse
La rouge de tête, ma princesse
Que Dieu te sauvegarde
De tous les maux
Du mauvais œil des gens envieux et jaloux
Tondeur prend garde de ne pas la blesser
Elle te donne lait et laine

La thématique de ces chants relatifs à la tonte met en scène quatre protagonistes : l'animal bien entendu, la femme, l'officiant de la tonte *Jajjaj* et enfin le berger. Mais les chanteuses implorent d'abord Dieu et adressent leurs salutations à son prophète, pour appeler leur bénédiction sur la tonte. Le berger est par la suite rappelé pour ramener les bêtes qui seront tondus. La beauté de la race de ces moutons, *Doghma*, est louée au passage pour sa couleur et à sa singularité. La brebis Doghma est évoquée par des termes affectueux, qui la personnifient et la rapprochent du genre féminin par sa beauté et sa tendresse. C'est au tour du tondeur d'être interpellé par une supplique, l'exhortant à prendre garde de ne pas blesser la bête.

La maitresse de la tente est taquinée. Elle est exhortée de sortir tout ce qu'elle a de mieux dans ses coffres, ''Al *kadach''*, et cellier et de les offrir aux participantes de la cérémonie de la tonte. Elle est menacée par les scorpions et les serpents si elle lésine. Les femmes prient pour la protection des bêtes du mauvais œil et des envieux.

V. N'mar et Orfa

Ce sont des rituels rattachés à la fête du sacrifice, *Ayd Al Kébir*. Les deux rites sont officiés séparément par les filles et les garçons. Ces rituels obéissent au même scénario. Les filles et les garçons se lancent dans une quête de nourriture qu'ils consomment collectivement. *N'mar* se déroule le 3ème jour de la fête du sacrifice. Le rituel est organisé par les jeunes garçons qui se déguisent en animaux sauvages, des fauves comme le tigre, *N'mar*. Par le passé, la steppe était peuplée d'animaux sauvages de toutes sortes, dont toute trace est perdue actuellement. La toponymie de la steppe regorge de noms de telles bêtes.

Loin des tentes et à l'aide d'accessoires de fortune, des bouts de miroirs pour les yeux, des couvertures, des poils, une queue, etc., deux jeunes garçons se déguisent en animal. Un cortège de jeunes hommes, les filles sont absentes, se forment pour escorter les deux fauves, *N'mar*, qui lancent des cris et des rugissements. Dans une ambiance de fête, ils font peur aux enfants, lancent des plaisanteries et passent dans les tentes où de la viande séchée, *Gaddid*, leur est offerte.

De leur côté, et avant la fête du sacrifice, les jeunes filles forment un cortège qui fait le tour des tentes du campement, en jouant des tambourins et en quêtant de la farine. L'usage veut aussi que chaque jeune fille demande à son père de lui mettre de côté et à son intention une partie du ''cou'', *a'angra* de la bête sacrifiée. Les jeunes filles prépareront par la suite un repas collectif à partir de la farine collectée et la viande offerte par leur père.

La présence de la *a'angra* dans cette cuisine rituelle rappelle l'usage fait de la *a'angra* et son symbolisme dans le rite d'attribution du nom après la naissance. La croyance accorde au cou les vertus de la force, de la virilité, alors que la farine mélangée et consommée collectivement symbolise la fécondité. Ces pratiques rituelles, outre leurs fonctions ludiques et de divertissement, permettent d'initier les jeunes filles à leurs rôles d'épouse, tout en cristallisant la classification par sexes et âge.

Partie IV
Les productions et activités artistiques

La vie artistique des Bni Guil est riche et variée. Leurs productions artistiques sont constituées de chants, de danses, de poésies qui sont des moyens d'expression usités lors des cérémonies et des rencontres familiales pour égayer la vie dans la steppe. Ces chants, danses et poésies, en plus des fêtes et des rituels, composent le patrimoine immatériel nomade. L'art équestre, auquel les nomades réservent une place de la plus haute importance, complète le panorama artistique des Bni Guil. La magie de la culture nomade réside dans un subtil métissage entre passé et présent, lyrisme et réalisme, islam sobre et réminiscences antiques.

Chapitre 1
Poésie et chants

I. Poésie

La poésie tient une place capitale dans la société nomade. Dans diverses occasions, les hommes et les femmes recourent à la rime et à la versification pour exprimer leurs émotions de joie ou de tristesse, pour louer ou critiquer. Les Bni Guil semblent avoir conservé des liens avec la tradition de la poésie qui a fleuri dans la péninsule arabique. Cette poésie est la plupart du temps chantée. Elle accompagne des danses, rythmées par les percussions du tambourin, *Bendir*, et les mélodies émises par la flûte, *Gasba*. Fondamentalement orale, la poésie est l'expression de gens, certes, souvent illettrés mais dotés d'une lucidité et d'une expression littéraire infiniment riche. Il existe des hommes et des femmes dont le don pour la composition des vers est connu et reconnu par tous. Et il est convenu que ce don proviendrait de Dieu.

La poésie est fortement imbriquée dans le vécu nomade. Lieu d'expression de l'identité, la poésie et ses déclinaisons est présente dans tous les rites de passage, ponctue les travaux quotidiens et anime les cérémonies festives. C'est le moyen d'expression et de communication par excellence de la communauté *Guilliate*, de tous âges et sexe.

En tant que genre littéraire, la poésie des nomades des Bni Guil est l'une des composantes essentielles de leur culture. Elle s'alimente de la nostalgie du passé glorieux et se réinvente dans l'actualité brûlante. De toute la culture immatérielle des Bni Guil la poésie est un des éléments le plus vivant, celui que les Bni Guil ont su conserver et perpétuer jusqu'à nos jours. Cette poésie ne véhicule pas une idéologie et des messages dépassés. Elle est d'une actualité saisissante. Ses thématiques sont loin d'être unidimensionnelles ou redondantes et ses valeurs sociales et sociologiques sont incontestables. Les thématiques et les objets de la poésie *Guilliates* sont divers, et varient en fonction des circonstances : ils brassent

un champ qui s'étend de la politique à l'émigration internationale, en passant par l'amour, la fidélité, la tente et le cheptel.

La poésie des Bni Guil est franche, et parfois cruelle, cherchant à dire la "vérité", à promouvoir un idéal, à défendre une morale. Entonnée dans une atmosphère presque sacrée, elle réclame une attention particulière de l'auditoire, qui doit être apte à savourer et capter le message. La poésie implique une dimension philosophique et ontologique quand le poète se lance dans l'explication de l'origine du monde et de la vie, du passé, du présent, de l'avenir et du devenir.

La poésie des nomades de l'Oriental utilise la langue vernaculaire arabe et dialectale mais souvent truffée de mots très anciens puisés dans le répertoire épique, lyrique ou de chevalerie. Les vers sont écrits en deux hémistiches (interruption), avec une rime identique pour le premier et une autre pour le second. Elle est pratiquée par des poètes dits *Cheikhs*.

La poésie est chantée ou prononcée lors des fêtes et de rencontres poétiques. Elle est divisée en plusieurs genres, comme le *Tabrah* et *Tagoual*, chez les hommes. La poésie est mise à l'ordre du jour et des poètes professionnels ont émergé sur la scène.

II. Poésie et chants masculins

La poésie chantée lors des fêtes est partagée entre le chant ludique, le chant de louange, *Ghazal*, et le chant de critique, *Al Hija'a*.

Tabrah

Tabrah est un genre qui entrecoupe la danse de *l'Haydouss*. Le cheikh récite un poème, *Ibarrah, Tabrah*, *Tabriha*. Tabrah débute par les expressions suivantes :

Rah Igoullak Fi Khatr Lakhouatar
Oufi Khatar Chioukh
Fi Khatar LLi Ma'andou Smiya
Bah Sbaa'a Ou Mou Bia

Il versifiera en l'honneur de tous
En l'honneur des Chioukh
En l'honneur du ''sans nom''
Son père, un lion, sa mère une lionne

Tagoual

Tagoual, dire ou faire de la poésie. *Goual*, pl. *Gouala*, ou le diseur de poésie. *Lagoual, Hadra*, c'est de la parole. C'est la parole en quarantin, *Al Kalam Rbaa'i*, proche de la métrique de la poésie arabe. *Tagoual* tirerait son origine de la poésie arabe d'avant l'islam. Le poète *Goual* est tenu en grande estime, *''Al Goual a'andou Daraja a'alia Hna''* : *Goual* a un rang élevé, il a quelque chose en plus que nous. On lui reconnaît un statut particulier, celui de parler en rime. C'est quelqu'un qui s'exprime dans un langage fort et significatif. *Tagoual* est animé en diverses circonstances, à l'occasion d'une Sadaqa, le *Goual* loue le prophète, *Madh Arrasoul*.

Salli a'alih Gad Sma Ou Al Ard
Gad Lamtar
Gad Madamat Adounia

Louez-le autant que ciel et terre
Autant que la pluie
Autant que durera la vie

Poètes de renommée

La poésie est actuellement relayée et perpétuée par des poètes de grande renommée. Voici un exemple de poème de Mohamed Zantar[59]

Mon cœur endurait la nostalgie, l'exil n'avait que trop duré
J'étais inquiet ô mes amis, j'étais perplexe, j'étais égaré
Mon âme aspirait à aller s'enquérir des miens
Au temps des vacances, je suis parti les retrouver
Avec l'aide du bon Dieu, j'allais voir le pays des braves
Mais hélas j'ai vite déchanté, mon pays n'étant plus ce qu'il était
J'avais en souvenance maint éleveur, allant, venant, libre, heureux
Les uns coupant à travers champs, d'autres menant leurs troupeaux
Mais où sont les Fokra d'antan, les veillées, les psalmodies du Coran
Leurs habitats ne sont plus que ruines, les hommes sont partis
La roue du temps avait tourné, laissant des places désertes et sans vie
Les vieillards morts et ensevelis, les plus jeunes tous partis
Ô tristesse ! Où sont les tentes, jadis dressées
Les terres fertiles, les richesses variées
La farine, l'orge bienfaisant et le blé dur, des Arabes préféré
Et la *Doghma*, conférant aux nomades leur fierté
Ceux qui en possédaient en étaient distingués
Pour recevoir un invité ils n'avaient point de difficultés
La *Séniya* toujours prête accompagnée de verres de thé.
Heureux de recevoir, à leur troupeau ils se hâtaient
Un agnelet grassouillet, à l'invité aussitôt sacrifié
Ce dernier se régalait aussi faisaient tous les curieux
Et pour la couche ils lui réservaient ce qu'ils avaient de mieux
Des oreillers tout en laine et des tapis bien soyeux
«Ô invité reviens-nous vite et pour nous embrasse les aïeux »
Les cavaliers sur des chevaux en si belle équipée
Sur des selles de *Majboud* brillantes telles des diamants
Le gris immaculé en parade si souvent
Le blanc luit aussi bien que fait la neige

---

[59] Ahmed Zantar. Traduit, par Abdellah Hadi - Institut français Oujda
Fokra : Personnes âgés et sages, qui se rassemblent pour psalmodier le coran et réciter *Dikr* (invocation répétée du nom de Dieu.)
Doghma : Nom donné à la race moutonnière des « Bni Guil » réputée pour la qualité de sa viande.
Séniya : plateau circulaire pour porter la théière et les verres de thé.
Majboud : selles tressées avec des fils de couleur dorée, prestigieuses.

Le rouge, de rage creuse la terre
Le noir c'est connu ! Il est l'élu des cavaliers
De toutes les contrées sont venus les frères de l'Arabie
Cavaliers généreux défiants et belliqueux
Au cri de leur cheikh, ils se mettaient en harmonie
Puis se lançaient telle une mer en furie
Au bout de la course le baroud éclatait
Et fusait la fumée des bouts des fusils
Le poète a vécu et relate l'histoire
Il vous offre en poème un brin de sa mémoire
Demandez aux Béni Guil ils vous diront sûrement
Qu'il a toujours vécu en artiste, le fils de Miloud,
Guilli de père en fils et c'est mon adresse que voici.

III. Poésie et chants féminins

Dans l'univers féminin des Bni Guil, existent des femmes reconnues pour leur don de versification. Ces poétesses sont à l'origine d'une poésie légère, plaisante parfois coquine, truffée de sous-entendus, et constituant parfois de véritables déclarations amoureuses. Les thèmes d'infidélité, d'amour et de séparation à cause de l'émigration internationale sont au cœur des chants des femmes et expriment toutes les frustrations dont elles souffrent en silence. Les femmes qui les composent sont des plus douées. Elles réinventent et réactualisent des thèmes du passé dans un langage actuel. Il existe une diversité de chants féminins qui accompagnent les danses ou qui sont chantés séparément.

Al Jarr

Le chant long qu'on nomme *Al Jarr* est basé sur la reprise de la première strophe qui est tiré en longueur, dans un rythme rapide et des paroles légères et circonstanciées. Le poème chanté suivant dénonce une femme déviante. La poésie remplie ainsi une fonction de critique sociale, de contrôle, de réprobation et de rappel à l'ordre conforme.

Siri Ya Siri
Ya Lidirti Talo
Anti Markoula
Rai Oualou

Siri Ya Siri
Ya lidrti l'cha'ch
L'baz ma 'ach

Siri Ya Siri
Lidarti chabak
Rouahi Zaid
Ma T'khafch Man Bak

Vas-y, Vas-y
Toi qui portes des chaussures à talons
Tu es écervelée
Tu manques de discernement

Vas-y, Vas-y
Toi qui portes un costume au tissu fin et brillant
Descendance et enfants, y en aura pas

Vas-y, Vas-y
Toi qui portes l'anneau d'engagement
Va tranquille
Tu n'as rien à craindre du père

Ce chant peut être tiré davantage en longueur. Les femmes improvisent et se passent le vers. Les paroles très contextuelles se soumettent à la même rime qu'elles alimentent par d'autres thèmes. Le message est clair, et les protagonistes savent de quoi et de qui on parle. Le vers de passe est *Siri Ya Siri*, qui signifie littéralement, ''vas-y, continue dans cette voie'', constitue une strophe ambiguë et ambivalente dont le sens dépend de l'intonation et de l'intention.

Dans le chant en question, il s'agit d'une femme nomade qui s'est délurée, par le port des chaussures à talons en imitant les femmes citadines. Les *chaussures à talons* s'inscrit dans un champ de signification locale où elles sont synonymes

d'effronterie, de liberté, et de vie en ville. La femme qui porte une tenue visible et brillante, n'aura ni mari, ni foyer, ni enfants. C'est le sens du vers : *L'baz ma a'ch*. Les expressions et images utilisées pour rappeler à l'ordre sont intransigeantes : *Anti Markhoula*, tu es folle, inconsciente, *Rai Oualou*, ton raisonnement et ton discernement sont nuls.

Cette poésie chantée distille une morale du groupe et condamne les déviances. La poésie montre le poids du groupe sur tout individu qui déroge aux valeurs communautaires. La poésie présente la fille modèle, et l'oppose à cette image décriée de la femme négative. Celle qui a opté pour *Chabak*, *a'ahd*, et lien de fiançailles, peut être tranquille et n'a rien à craindre de son père, symbole de l'autorité. Le rythme est le même, le chant est accompagné par le rythme des tambourins.

Z'reh

Z'reh, c'est le chant semé. *Z'reh*, signifie ''semer''. Les femmes Bni Guil organisent des cérémonies de chants et de joutes oratoires pour semer de la poésie. La femme qui souhaite semer retourne le tambourin devant sa bouche pour en faire un porte-voix. Ce geste suffit pour que toutes les femmes présentes tendent l'oreille.

La semeuse est toute femme douée pour composer un distique, semer une parole par le rythme, et attendre qu'une autre femme lui réponde. Les femmes qui animent cette compétition poétique sont rompues à l'art de la répartie. Le sens de leur vers est enveloppé dans un langage connoté mais saisi au vol par le ou les personne(s) visée(s). Les personnes en duel répliquent respectivement en respectant la rime et sans déroger aux règles de la bienséance.

L'habileté à manier le verbe et trouver le mot juste et envoûtant est souvent louée par la communauté. Les vers prodigieux sont gravés dans les mémoires et inscrits dans le répertoire de la poésie locale.

C'est cette mémoire des chants qui est sollicitée par les poétesses, et les poètes, au cours des joutes oratoires, pour y puiser le vers approprié. La poétesse talentueuse et inspirée saura reprendre ce vers, le personnifier et l'enrichir, pour frapper les esprits.

Les fonctions et les desseins du ''chant semé'' sont multiples : louange, critique. Voici comment une femme défit un représentant de l'autorité :

Boujemmaa lik rak tahkam
Hak d'raa'i
Sni li fih

Boujemmaa, toi qui gouverne
Voici mon bras
Opposes-y ta signature

Dans l'intimité de ces réunions, les femmes échangent des paroles libres. La poétesse s'est rendue compte qu'une participante est accompagnée de son fils. Elle a semé cette strophe :

Lih lach jabti had lahrami
Ya guar a'alik

Eh ! Pourquoi as-tu ramené ce petit diable
Qui risque de tout rapporter

L'ghitt

L'ghitt, contrairement au *Jarr*, se fait sans musique. Ce qui importe ici ce sont les paroles. Dans un groupe, la femme qui veut prendre la parole met le *Bendir* devant sa bouche, signe qui réclame l'attention des autres.

Ghat'ouni bi izar
Jamaa, l'hama jatni
Maad yadik ya jammaa
Jani al hal ba'id

Couvrez-moi d'un drap
Jamaa (prénom masculin) la fièvre m'a atteint
Tend ta main, Ô Jamaa
Je trouve la distance longue

Ce poème court est truffé de sous-entendus. D'autres sont de véritables déclarations amoureuses. C'est une poésie frivole et pleine de saveur locale. Elle libère la parole comprimée dans des moments de défoulement et d'amusement autorisés par les gardiens d'une société où sévissent des règles de la pudeur et un code de l'honneur stricts, et où le sexe ne peut être explicitement évoqué notamment par les femmes.

Tous les mots sont dotés de significations plurielles. *H'ama* veut dire chaleur, fièvre et désigne un état du corps suggérant la maladie. Il peut faire allusion au désir sexuel. Ce sentiment exclusivement masculin est, par pudeur, interdit aux femmes. Dans le chant, c'est la femme qui exprime ce désir : ''Tend la main *Jamaa''*. La personne est réelle et il ne s'agit nullement d'un nom fictif.

La scène se déroule de la manière suivante. Lors des réunions féminines, ou à l'occasion de la célébration d'un événement, les femmes peuvent chahuter une des leurs en empruntant le nom de son mari.

Voici un fragment d'un autre couplet que les femmes chantent entre elles pour se faire plaisir :

Machtah bel h'nani
Talghah mahdour
Barah aa al barani
Latmout maghdour

Tu as les (cheveux) coiffés avec du henné
Lâchés libres
Appelle, fais toi annoncer Ô l'étranger
Si tu ne veux pas être tué par perfidie

Comme on peut le constater le chant est sociologiquement signifiant, c'est une lecture des mœurs de la société à un moment de son histoire, de la situation du genre et de la distinction des sexes. Dans la culture nomade axée essentiellement

sur les valeurs de l'honneur dont l'objet est les femmes et dont les gardiens en sont essentiellement les hommes, les aires tolérées à la circulation des femmes sont limitées à des zones aux alentours des tentes.

Les premières strophes décrivent la belle chevelure imbibée de henné, symbole de beauté et de sensualité. Les cheveux lâchés suggèrent l'intimité, la vie privée. La femme nomade ne montre pas ses cheveux et portent généralement un fichu sur la tête. L'homme étranger à la tente ou au campement ne doit pas s'introduire dans l'aire de la tente, Toura'a, cette zone de pudeur imposée par le code de l'honneur en vigueur. Les hommes se tiennent à distance de cet espace *Horm*. Quand un étranger accède au campement, il doit avertir de sa venue sinon il court le risque de se faire tuer. Les femmes intériorisent ce statut de recluses, et il n'y a point de révolte dans ce fragment de poème.

Un autre fragment revient sur la thématique de la sensualité :

Mariam ya Mariam
Faouti li n'adkhoul lamtrh
Barmi salf la ya a'mik

Mariam Ô Mariam
Ouvre-moi le chemin pour accéder à ma couche
Ecarte tes tresses qu'elles ne te voilent la vue

La chevelure est symbole de sensualité et signe de beauté. Dans les chants, on loue la belle chevelure soignée par les femmes par le henné. La beauté de la femme est chantée par les femmes :

Al hanna sabgha
Dartha la ghdamha
Ya jara lblousa ala ghdamha

Le henné colorant
L'a mise à ses talons
Celle qui traine sa blouse par terre (sur ses pieds)

Au cours de cette liesse, les femmes osent des chants coquins :

Hak d'rai t'wasdou
Ila guardou
Ha jabar h'daia

Prends mon bras comme oreiller
S'il se casse
Le plâtre est à côté

L'allusion au plaisir des sens et de l'érotisme est évidente. C'est la femme qui en est la provocatrice. Dans le même sens :

Mchtih ou rouih
Nu na'angh zin
Ya mout alih

Coiffe-le et imbibe-le
Celui qui enlace la belle
L'adore

Il s'agit dans la strophe de cheveux à coiffer et imbiber de fragrance, *Khouad*, produit de beauté et aphrodisiaque. Les propos sont toujours allusifs, connotés et s'adressent aux initiées.

Mariem ya mereim
Lalgh nar bla doukhan
Mal Jiranek Margudouch

Mariam Ô Mariam
Il a lâché le feu sans fumée
Pourquoi tes voisins ne s'endorment pas encore ?

Dans le chant les femmes prennent aussi le rôle des hommes et anticipent ou imagine leur désir et leurs fantasmes.

En raison de la particularité de la vie des nomades, l'intimité des rapports homme-femme obéit à des codes particuliers, difficiles à obtenir en raison des caractéristiques de la tente. Dans ce chant le message est clair. Les sens sont attisés, mais les passionnés ne trouvent pas l'intimité pour assouvir leur désir.

A'a l'guilli a'a l'guilli
Rassi ou rassek a'al khadia
A'a l'guilli a'al'guilli
Raztak ou salfi houma loussada

Ô Guilli, Ô Guilli
Ta tête et la mienne sur l'oreiller
Ô Guilli, Ô Guilli
Ton turban et ma tresse comme oreiller

L'invite à l'intimité est claire.

Haidi ghanbourak ala a'inik
Ould al khaima ma y 'chouf fik

Ôte le voile de tes yeux
Le fils de la bonne *khaïma* ne te regardera point.

Les femmes peuvent se porter garante du code de l'honneur en vigueur dans la culture nomade. S'inscrire à l'encontre de ces valeurs peut exposer la personne à être exclue du groupe. Les thèmes d'infidélité, d'amour et de séparation sont au cœur des chants des femmes et expriment toutes les frustrations dont elles souffrent en silence. L'émigration internationale a constitué une nouvelle source d'inspiration pour la poésie féminine. L'émigration est la cause de séparation avec le fils ou l'époux :

Nabini ya sbalyounia
3an margudak
Win rah yibat ?

Raconte-moi, à propos de l'espagnole
De ton lieu de séjour
Où passera-t-il la nuit ?

Dans ce couplet, il s'agit d'une mère dont le fils a émigré en Espagne et qu'elle n'pas vu durant quatre ans.

Dahoum rih l'hwa ou l'ghorba
Wlidat mahjouba
M'chaou b'jouj
Lguit l'babour harib bia
Ou had l'blad machi lia

Le vent de la passion et de l'étranger les a poussés au départ
Les fils de Mahjouba (Prénom)
Tous deux sont partis
Je me suis trouvée dans le bateau qui m'enlève
Et ce pays n'est pas le mien

L'émigration, surtout vers l'Espagne, de plus en plus courante dans l'Oriental, est objet de chant et de poèmes improvisés par les femmes. C'est l'occasion où elles chantent en public leur désarroi, leur solitude et leur crainte de perdre le mari, le fils ou le frère.

La fonction de la parole rimée est de régler les conflits au sein de la famille et maintenir les positions sociales. Elle offre un espace de dialogue et d'expression du non-dit : ''les femmes disent ce qu'elles ont *sur le cœur.''* Ici, la belle-mère tranquillise sa bru et l'amène à se faire une raison devant l'infidélité de son mari.

A'alach t'ssali
Ala abdellah
Lila hna
Lila and zin

Pourquoi te faire des soucies
Au sujet d'Abdallah
Une nuit ici
Une nuit chez la belle

La belle-mère joue un rôle est très important dans la culture nomade. C'est elle qui gère le monde féminin formé généralement de plusieurs brus, attribue à chacune les fonctions selon la position sociale de sa famille et l'ancienneté dans la tente de ses beaux-parents. La belle-mère veille au respect des traditions et

valeurs communautaires. Elle peut convaincre sa bru d'accepter une coépouse par exemple. Ceci ne doit pas l'offenser, me précise une femme âgée. Car, c'est le lot de toute femme, et elle n'y peut rien quand le mari se met en tête de prendre une deuxième femme.

Dans le cas de ce chant, la bru souffre de l'attitude de son mari volage, la belle mère lui conseille de laisser faire et d'accepter le plaisir que son homme se donne en dehors de la tente conjugale. Ce chant est une offense de la belle-mère à sa bru. Mais dans d'autres contextes, la belle-mère calme sa bru et la soutient en la sommant de patienter ;

Rani n'rabi l'a'awam
Bach n'dad al a'adiane

J'élève une grande progéniture
Pour rivaliser avec mes ennemis

La fonction principale de la femme dans la culture nomade est de doter le clan d'une descendance nombreuse et de préférence masculine, qui lui permet de s'agrandir et de se développer au sein de la tribu. Les relations conjugales sont un objet de prédilection des poètes. Ici, c'est toujours la belle-mère qui s'exprime.

Khi Chaia'a
M'ragudou wari
A'ande Zaiha
Moulat al blousa

Le frère de Chaia'a
Son lit nuptial est connu
Chez la belle
A la belle robe

Le frère de Chaiaa est un mari volage. Pour mettre fin aux commérages et aux cancans qui touchent la bru dans sa dignité, la belle-mère rappelle qu'il importe peu qu'il soit infidèle, puisque tout le monde reconnait la beauté de sa femme légitime. Elle s'adresse à son fils volage en ce sens :

Abdellah
Ilaa'inak fi zaikha
Rah al haik
Dah rih

Abdellah
Si tu tiens encore à la belle
Le haik[60]
S'est envolé

La mère informe son fils que ses infidélités se sont éventées. Le haik, voile et couverture, s'est envolé, laissant tout apparaître. S'il tient encore à son ménage, à sa belle, il doit faire attention.

Le chant fonctionne aussi comme une catharsis pour soulager les douleurs causées par les conflits familiaux, comme dans la relation entre mère et fils :

Hadi kalma gualha Abdallah
Had r'jal ou khassrat l'kloub

Cette parole a été dite par Abdallah
Il a cessé de venir et les relations en sont affectées

Ici, c'est la mère, témoin d'une grosse dispute entre ses fils qui habitaient tous dans une même tente, et suite à ce différend son fils a quitté avec sa femme et ses enfants, le bercail familial. Affectée par la désunion de sa famille, elle exprime son désarroi, espérant rétablir la situation. Elle poursuit, cette fois en s'adressant à la communauté qui ne l'a pas épargnée par ses commérages, surtout une voisine qui a colporté la rumeur :

Lguit al barguague
Yahdar fia
Danit dar lih chahria

60 Un drap. C'est une étoffe en laine où la femme se drape pour sortir. La *haik* est à multi usage et connotations.

J'ai trouvé la commère
En train de cancaner
J'ai pensé qu'on lui a attribué un salaire pour cette tâche

Dans le même sens :

M'chit
Ya kasser la'awahed
M'chit
Bi'i zineb gua' ma oulit
Rani n'goul n'adih
Gualb lahnin ma bdach alih

Je suis partie
Le briseur des engagements
Je suis partie
Le père de Zineb, tu n'es plus revenu
Je me suis dit que je vais en faire un ennemi
Le cœur tendre n'y arrive pas

Le retour de la Mecque est loué de la sorte :

Taab s'ghir tab s'ghir
k'al d'noub alih
Ya lah n'zourouh al baraka
Bi Zineb tab sghir

Il s'est repenti jeune, Il s'est repenti jeune,
S'est allégé de ses péchés
Rendons-lui visite pour avoir sa baraka
Le père de Zineb, jeune haj

La fonction du pèlerinage à la Mecque est prise dans une acception populaire, au premier degré, non en tant que devoir religieux mais pour laver ses péchés.

Chapitre 2
Danses

Les danses les plus réputées sont *T'bourida* pédestre et *Al Haydouss* pour les hommes, et *Al Haydouss* et *R'guiss* pour les femmes. *Al Haydouss* mixte existe, mais il est rare et soumis à des règles strictes.

I. T'bourida pédestre.

Les danseurs sont appelés *Labbardia*, littéralement les hommes du *Baroud*, de la poudre. Ils dansent avec un fusil qu'ils déchargent régulièrement au cours de leur danse. C'est une danse guerrière, célébrée, à l'origine, pour fêter une victoire.

La danse est précédée de chant poétique dit *L'ghit*. C'est une poésie improvisée, dite en l'honneur de la tribu et des hommes prestigieux, pour rappeler les temps heureux, composer des hymnes à l'amour et à la personne bien aimée. *L'ghit* est composé et dit pour adresser une critique ou sermonner. *L'ghit* est aussi un moment pour régler des comptes. La critique peut être sévère et insultante.

Itala'ou Lik Chan Oura douk Caid
Ya Gamgoum Lahmar Al Madyoub
Ils ont élevé ton rang et t'ont fait Caid
Toi, museau d'âne (…)

La troupe se compose des danseurs, *Bardia*, de joueurs de tambourins, *Gnadiz*, sing. *Gandouz*, ou *Bendir*, d'un joueur du *Gallal*, un instrument en forme de Darbouka et un *Ghayat*, qui joue de *l'ghayta*, instrument à vent. Aujourd'hui le *Gallal* est abandonné en faveur des seuls *Bendir*.

Les danseurs se tiennent en cercle et commencent à danser. Quand ils sont bien chauffés, ils attendent le signal du cheikh pour vider, *Ikhliw*, leur baroud, pointe tournée vers le sol. Le succès d'une *T'bourida* pédestre est dans la synchronisation des tirs. Les fautifs sont blâmés.

L'ghit peut donner lieu à des joutes entre hommes et femmes. Mais les femmes sont confinées dans une *Khaïma* et ne sont pas visibles aux danseurs. Ceux-ci entendent leur voix mais ne les voient pas. La séparation des deux sexes est maintenue au moment de la danse. La danse cantonne à son tour les femmes à l'intérieur et garde les hommes à l'extérieur, comme d'ailleurs pour la *T'bourida* équestre que les femmes suivent de l'intérieur de la *Khaïma*. Les Bni Guil mettent un honneur à ne point montrer leurs femmes.

II. Al Haydouss masculin

C'est une danse similaire à celle des Imazighan. Elle est dirigée par un chef, Maestro. La chorégraphie est simple. Elle est exécuté par deux rangs d'hommes, tenant chacun un *Bendir, Tara*. Le premier rang avance vers le second. Il entonne un couplet. L'autre rang lui répond par un autre couplet. Arrivé devant le second rang, les danseurs du premier rang marquent un temps d'arrêt et se mettent à reculer en rebroussant chemin. Le second rang de danseurs le suit. La danse se poursuit ainsi dans un mouvement de va et vient, de flux et de reflux … Pour varier, les deux rangs changent de direction mais sans toucher à l'essentiel de leur chorégraphie. *Al Haydouss* est dansé lors des cérémonies de mariage, de circoncision, de baptême. C'est un moment de divertissement et de récréation du lien social. C'est le temps social qui s'insère dans le temps agraire et lui donne un autre sens.

III. R'guiss

Ce prononce avec le son « ga », dérive du mot arabe ra'qs, la danse. C'est une danse collective, exclusivement féminine. Elle met en scène plusieurs danseuses qui forment un rond. Le cercle ainsi constitué se subdivise en deux demi-cercles rapprochés qui se tiennent face à face. Au centre se trouvent une ou deux femmes jouant au tambourin et faisant office de chef d'orchestre.

Les danseuses se tiennent par la taille les unes les autres, de sorte que la main de l'une est accrochée à la ceinture de sa voisine. Simultanément, les danseuses du premier groupe tapent des mains, en face, les autres danseuses battent la mesure

en tapant des pieds. Le groupe des femmes qui tape des mains, utilise la main libre et tape dans la main libre de sa voisine, puisque l'autre main tient toujours la ceinture de la voisine. Ce type de danse se caractérise par la rapidité de sa cadence.

La chorégraphie est basée essentiellement sur les pas et sur le mouvement des pieds. Le rythme alterne des ''pas'', de légères élévations de la jambe et des frappes du pied. Le mouvement des mains effectué par une partie des danseuses tend à amplifier et accompagner le son des tambourins. C'est une danse qui sollicite peu la partie supérieure du corps, où il n'y a pas d'ondulation du bassin, elle demeure pudique et solennelle mais empreinte d'une certaine gaité et légèreté. Toutes les femmes y participent peu importe leur statut et leur âge. Mais c'est une danse qui attire beaucoup moins les jeunes filles qui lui préfèrent *Al Haydouss*.

Le port du voile, *Ghanbûr*, pour couvrir le visage, était en usage chez certaines femmes et surtout dans des situations festives où les Douars se mélangent. Lors des danses de mariage, *le Ghanbûr* permet d'ériger une frontière symbolique entre les sexes que la scène de danse pourrait rapprocher. C'est une danse qui a lieu à l'extérieur, et souvent après la prière d'Al a'asser, en fin d'après-midi. Cette danse accompagne la célébration des événements importants, tels *Ta'arguiba*, mariage, circoncision, qui occasionnent la réunion d'un grand nombre de femmes.

IV. Al Haydouss féminin

Contrairement au *R'guiss*, *Al Haydouss* est dansée plutôt par les jeunes femmes. Elle est similaire à *Al Haydouss* dansé par les hommes. C'est une danse collective qui met face à face deux rangs composées d'une dizaine de femmes chacun. Les deux files dessinent un mouvement de va-et-vient, l'un vers l'autre, sans jamais se toucher. Quand le premier rang arrive en face du second, les danseuses marquent le mouvement par une légère élévation du pied, battent la mesure en pliant la jambe, et entament un mouvement de repli et de recul. L'autre groupe le suit et les deux répètent le même scénario. Contrairement au *R'guiss*, vif et rapide, la danse *Al Haydouss* est plus lente, régulière et mesurée.

Al Haydouss est accompagné de chants qui lui donnent corps et le remplissent de sens. Ce sont des chants en forme de couplets ou strophes entonnés par le premier rang de danseuses auquel répliquent les danseuses du rang d'en face. Les propos chantés se rapportent à la circonstance fêtée. Lors d'un mariage, par exemple, le répertoire a trait à la progéniture, à l'amour, à la beauté, à l'évocation de la bénédiction de Dieu, au bonheur des futurs mariés, etc.

Rayh Rayh
Bel mal ou Lawlad
A Bou fatna, bi nabi ya Mohamed

Tu t'en vas, tu t'en vas
Avec les richesses et la descendance[61]
Père de Fatna, et par le nom du prophète Mohamed

Cette danse peut être mixte. Le mélange des genres est toléré dans un cadre privé et en l'absence d'étrangers au campement. La chorégraphie d'*Al Haydouss* mixte est identique à celle d'*Al Haydouss* unisexe. Les deux rangs sont formés, soit en alternant dans le même rang danseur et danseuse, soit en formant un rang par genre. Dans les deux chorégraphies, les jeunes hommes et les jeunes femmes dansent sans que leurs corps ne se touchent. Les danseurs et danseuses se déplacent lentement, leurs mouvements corporels sont très lents. Le visage des jeunes filles est souvent dissimulé par le *Ghanbûr*. C'est un usage qui se fait rare actuellement. La danse mixte est un autre moment qui renseigne sur la nature des relations des genres chez les Bni Guil, par la théâtralisation et le contrôle de la mise en présence des jeunes filles et garçons.

Le lourd poids des traditions maintient la femme dans une condition mineure, sous la domination masculine et sans trop de liberté au quotidien. Les fêtes et rituels suspendent temporairement cette domination et ouvrent aux femmes des espaces de liberté d'expression verbale (poésie et chant) et corporelle (danse). La fréquence et la régularité des activités festives et rituelles sont saisies par la femme

[61] Lawlad réfère aussi à la femme, mère de ses enfants.

pour s'exprimer par le vers et la chorégraphie. Cet art est le plus souvent exercé dans l'intimité féminine, sous, ou tout près de la tente, lieu sacré et réservé, *Horm,* mais où la femme est plutôt confinée, loin du regard des hommes, pour garder l'honneur sauf des hommes. C'est l'espace où se mêlent les femmes sans distinction d'âge ou de fortune, et où les jeunes filles sont initiées à la complicité féminine et à l'art du contournement du pouvoir masculin.

La danse est l'un des moyens subtils dont se servent les femmes pour déjouer le pouvoir de l'homme. Par la danse, les femmes adoptent une gestuelle qui tranche avec les techniques habituelles de leurs corps, façonnés par la routine des tâches quotidiennes, exécutées à la satisfaction de l'homme, de la progéniture et du bétail. Par la danse, le corps de la femme renoue avec sa liberté première. L'espace de la danse comme celui de la création poétique est inscrit dans le temps social. C'est une arène où s'expriment les tensions sociales entre les genres, et celles qui traversent les rapports sociaux communautaires.

Les espaces de liberté corporelle et verbale assouvissent, par sublimation, des désirs que le conservatisme et la valorisation des valeurs de chasteté et de pudeur, sur lesquelles veille l'ordre masculin, refoulent au tréfonds de l'inconscient féminin. Mais la liberté poétique et chorégraphique n'est pas absolue. La danse ne présente pas l'image d'une femme intrépide bravant la norme sociale, et exhibant son corps au-delà de toute pudeur. La danse en solo, devant des spectateurs, où des hommes seraient présents, est impensable dans la culture es Bni Guil[62]. La danse axée sur l'ondulation outrée du bassin est perçue comme un outrage à la chasteté de la femme des Bni Guil, nous dit une femme âgée. Les mouvements corporels sont marqués par la lenteur et les parties sollicitées dans les chorégraphies ne sont pas explicitement érogènes.

[62] Le parallèle est inévitable avec d'autres danses féminines nomades, comme la *Gueddra* au Sahara, où la danseuse prend beaucoup de liberté. La différence proviendrait du statut de la femme dans les deux cultures.

Chapitre 3
L'art équestre

I. Amour du cheval

L'extrait d'un poème résume le bonheur du nomade qui tient à ses terres de parcours (armoise), à son troupeau et à son cheval.

Ila Twassadt Chiha Ou 3awdi Marbout Godami
Oughanmi Tr3a, Hadi Hiya Dounia Ou Mafiha

Une armoise pour traversin, mon cheval devant moi attaché
Mon troupeau paissant, c'est le bonheur complet

La tente qui n'a pas de cheval n'est pas une véritable tente. Pour donner une explication rapide sur la valeur du cheval, le nomade le compare aujourd'hui à une bonne voiture. Certains évoquent même sa sacralité en s'appuyant sur sa citation dans le coran, par le terme d'*Al Jariat*[63].

Les chevaux sont distingués par des noms qui se réfèrent à leurs caractéristiques les plus frappantes. *Lachgham* ou *Lachkham*, (Blanc et noir) est un cheval noir à la naissance, et qui vire vers le blanc et noir à mesure qu'il grandit. *Laddham* est entièrement noir, dit localement *Zrag*. D'autres chevaux sont désignés par leur couleur, *Lasfar*, le jaune, *Lahmar*, le rouge, *Labied*, le blanc. Sur l'authenticité des races du cheval Bni Guil, le doute plane sur son origine arabe ou berbère, car les métissages sont fréquents.

L'attirail du cavalier est acheté à Fès : Caftan vert, Daraa'ia mise en dessous, le cap, *bernous, Selham*, la coiffe *Gannour*, turban. Par le passé, les nomades riches s'approvisionnaient à Fès, Tlemcen et Figuig lors de *Rihlat Azzay*.

---

[63] Safina, un navire, et par extension un moyen de transport

Manœuvrer et galoper sur un cheval fait partie de ces savoirs traditionnels transmis par les aïeuls et qui sont nécessaires à l'exécution des nombreuses tâches exigées par la vie quotidienne du nomade, comme transporter, tracter, labourer, …

Le cheval est d'abord élevé pour son utilité comme force de travail. C'est l'équivalent fonctionnel du bœuf laboureur dans d'autres civilisations agraires. Les nomades se servent du cheval de travail pour se déplacer rapidement, chercher le bétail égaré, prospecter au loin les bons pâturages, labourer, etc. Pour ces tâches, utiliser un cheval a plus de valeur que d'user d'un mulet.

Mais le cheval est aussi élevé pour le plaisir, pour jouer et se divertir. Le cheval est alors un signe de prestige. C'est le passage de l'utile au superflu, dichotomie dont Ibn Khaldoun a fait le critère de distinction entre *badw* et *hadar*. Les nomades, *Badw* sont, en principe, dénués de superflu. Mais ce superflu est nécessaire à qui veut assoir et consolider sa position sociale.

Monter un cheval juste pour courir, chevaucher, *Kay Harrak,* fait partie d'un art, l'art équestre. C'est la passion du cheval. Le maniement du cheval se sépare de la *production pastorale,* proprement dite, et se place sur le registre de la *communication sociale* où le cheval devient signe de distinction sociale. Le cheval pour le divertissement, après le rude labour, est le jeu, *Kay Laa'bou*, favori des jeunes. Ici, le cheval ne se conjugue qu'au masculin[64]. Les femmes ont le travail de la laine pour se distraire.

II. T'bourida

Montrer un cheval pour le plaisir, *Harrak,* est un acte différent de celui de le chevaucher pour le travail. Celui qui monte un cheval pour le plaisir, *Kay Harrak*, a le statut particulier de cavalier, *Khayyal*, acquis à la suite d'une initiation et d'un apprentissage codifié. Le novice commence par montrer le cheval sans fusil,

[64] T'bourida, Fantazia a acquis ses titres de noblesse ces dernières décennies au Maroc. Des femmes cavalières deviennent visibles dans ce champ masculin. Un salon du cheval est annuellement organisé à El Jadida depuis 2008.

Fardi, pendant un temps. Quand il maîtrise le cheval, le cheikh l'autorise à chevaucher avec un fusil. Il est promu au rang de *Khayyal*, cavalier.

Les cavaliers sont organisés en corporation, *M'halla*, sous la direction d'un cheikh ou maître, *Ma'allem*. Le cheikh commande aux cavaliers, *Roqqab*, littéralement ceux qui montent le cheval. Le cheval est ici au service de la fantaisie, vocable qui donnera *Fantazia* ou *T'bourida* dans le langage local. *T'bourida* est l'occasion où cet art équestre est exhibé. Sur la scène, les cavaliers rivalisent pour donner le meilleur d'eux-mêmes aux spectateurs, souvent des hommes, mais aussi des femmes et des enfants de la tribu. Le scénario est immuable. Les cavaliers parcourent dans une course frénétique une distance donnée et vident leur charge de poudre, à l'arrivée, de façon synchrone. La meilleure *M'halla* est celle qui vide synchrone. Les cavaliers, *Khayyal*, qui ne sont pas synchrones sont éliminés et remplacés.

Voilà ce que cri le cheikh aux chevaliers pendant la chevauchée frénétique d'une *M'halla*

Aa'ad	→ Retour
Tala'in	→ Mettre le fusil en détente
Al Hafid Howa Allah	→ Dieu est le protecteur
Hadi Ou Bitin	→ Tout le monde pivote le fusil autour de sa tête
Mat'a'aoudin	→ Chevaliers prêt à courir
Rafdou	→ Fusil tourné vers la poitrine
Cri	→ Tir synchronisé du Baroud

L'amour du cheval est comparé à une addiction, *Lbalia dial Al A'oud*. La fièvre du cheval est tombée les années 60, 70 et 80 où a sévi la sécheresse. Actuellement, nous assistons à un renouveau d'intérêt pour le cheval. L'engouement pour le cheval est manifeste : *Al A'aoud Maskhinach Bih*, le cheval, c'est difficile de s'en

séparer. Les *Khaïma* cherchent à en acquérir. Malgré le coût important de son achat et surtout de son entretien. Mais celui qui aime ne compte pas.

Chaque tribu des Bni Guil a sa propre *M'halla*. Des associations de chevaliers ont vu le jour. Une association créée en 2000 s'est donnée comme objectif de faire revivre l'art équestre des Bni Guil en organisant un festival annuel de *T'bourida*. Le Haras d'Oujda a joué un rôle dans ce renouveau en mettant des étalons, *Lahdad*, *Lafhal,* au service des éleveurs de chevaux.

Le calendrier rituel des Bni Guil offre plusieurs occasions où le cheval et la *T'bourida* sont à l'honneur : mariage, baptême, circoncision. La fête du trône et les semaines culturelles complètent l'agenda de la *T'bourida* des Bni Guil. La cavalerie est la meilleure attraction offerte au cours de ces fêtes familiales et que seules les familles aisées peuvent s'offrir. Lors des fêtes familiales, l'hôte reçoit les invités pendant trois jours et nourrit les cavaliers. *T'bourida* est organisé sous forme de *Sorba*[65]. Une Sorba ne descend pas en dessous de 10 fantassins. Une bonne *Sorba* est composée de 25 cavaliers.

[65] Sorba dérive du mot Sarb, un essaim. En arabe on dit Sarb Mina Atouyour, un essaim d'oiseaux.

Conclusion

L'étude du patrimoine culturel nomade du Maroc Oriental, objet de cet ouvrage, participe de la connaissance anthropologique et historique des Bni Guil. La démarche rétrospective et prospective adoptée révèle des communautés encore attachées à leur mode de production pastoral et à leur genre de vie nomade. Elle démontre les multiples ''arrangements'' que ces communautés déploient pour faire face aux contraintes qui les menacent et pour s'adapter aux changements qui les affectent. Au fil des nombreuses situations décrites, l'innovation, l'adoption ou l'adaptation aux changements apparaissent comme des impératifs pour préserver ce mode de production et ce genre de vie. ''Changer ou périr, mais sans complètement perdre son âme'', est une maxime qui pourrait traduire l'essentiel des enseignements induits des divers travaux empiriques et de la littérature produite sur la question du changement des communautés Bni Guil, et de l'Oriental de façon générale, depuis plus d'une vingtaine d'années.

La maxime n'est nullement un impératif catégorique ! La description, l'analyse et l'explication de nombreux processus de changement chez les Bni Guil révèlent toutes les difficultés et les paradoxes sous- jacents à cette dynamique du ''changement dans la continuité'' et l'ambivalence caractérisant les comportements des acteurs, qu'ils agissent en groupe ou individuellement. Les transformations, spontanées ou programmées, suivent des voies insoupçonnables, se jouent de l'ensemble des dimensions socioculturelles de la vie des nomades, secouent ou ébranlent même ses fondements. Le sens des transformations est souvent difficilement saisissable, se dérobe à l'analyse et demeure problématique et sujet à débat.

Le premier de ces fondements est la tribu. La ''permanence de la tribu'' est concomitante à l'existence des ''sociétés pastorales et nomades'' démontreront

plusieurs contributions à un numéro spécial de la revue ‘’Etudes Rurales’’[66]. Au Maroc, la tribu fut appelée au secours de développement (Mahdi, 2010). Les experts de l'emblématique projet programmatique de l'Etat pour le développement de l'élevage et des parcours de l'Oriental (PDPEO) trouveront dans les structures tribales, ethniques et lignagères les principes pour organiser les nomades dans le cadre des coopératives pastorales. La formule de greffage des institutions modernes (coopérative) sur les institutions traditionnelles (tribu, fraction, Douar) dérive de bonnes intentions que met en péril la réalité des choses. Les nomades joueront certainement le jeu mais détourneront le référent tribal pour servir et défendre des stratégies individuelles ou collectives de restructuration des groupes, d'occupation de l'espace, de modalités de partage de la manne de l'Etat, d'acquisition de position de pouvoir ou d'accès à des sources de richesses.

Le deuxième fondement est le territoire pastoral. De nouvelles territorialités sont en voie d'émergence et sont en rupture avec le territoire pastoral national et transnational où se déployait le nomadisme d'antan. Les groupes ethniques se replient sur des territoires politiques et socio-économiques restreints mais, de plus en plus mieux circonscrits et définis. Ces nouvelles territorialités sont plus conformes aux anciens *Walf* des groupes ethniques et leur degré de ‘’développement’’ sont le signe d'une sédentarisation accélérée. Ce sont les territoires de la commune rurale et ceux des coopératives pastorales où les groupes ethniques tentent d'exercer une juridiction légitimée par les lois communales et coopératives et surtout par des actions de gestion et de construction du territoire à travers les Plans de Développement Communaux ou les Plans de Développement des Coopératives[67].

---

[66] Coordonné par P. Bonte et Y. Ben Hounet. ‘’La tribu à l'heure de la globalisation’’. *Etudes rurales*. Ed. EHESS – Paris, 2010.

[67] A travers ces plans de développement des coopératives apparaît la vision de l'avenir que les populations souhaitent et aspirent. Les infrastructures de base constituent les premières demandes des populations : eau, électricité, piste, centre de soin, école… c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à une sédentarisation en bonne et due forme.

Le troisième fondement est le nomadisme en tant que mode de production pastorale et genre de vie. Le mode de production pastorale nomade est devenu l'apanage de certains entrepreneurs de l'élevage qui peuvent en supporter les coûts financiers pour l'acquisition de camions nécessaires aux déplacements sur de longues distances, de citernes d'eau pour transporter l'eau d'abreuvement de bétail, et pour verser les salaires des bergers… La fin du nomadisme a été maintes fois annoncée. A chaque fois il renait de ses cendres mais sous des formes inédites et inattendues. Le reste des éleveurs se reconvertit à des modes de production pastoraux moins mobiles et peu consommateurs d'espace, souvent confinés sur des territoires pastoraux proches. Mais toutes les catégories d'éleveurs entretiennent des liens plus ou moins solides avec le genre de vie nomade et demeurent attachées aux symboles et aux valeurs du patrimoine culturel nomade.

Cet ouvrage a tenté de dresser une sorte d'inventaire de ce patrimoine culturel nomade et que l'on pourrait appeler, suivant en cela P. Bonte, ''la culture de la badiya''. La tentation prospective consiste à envisager les perspectives de valorisation de cette culture nomade dans un nouveau contexte où le capital immatériel est considéré comme une richesse de la nation. L'inventaire a pu mettre en exergue certaines des composantes de ce capital immatériel, à savoir le capital humain (mode d'organisation social, savoir et savoir-faire pastoral…), le capital social (les réseaux locaux, nationaux et internationaux fondés sur l'appartenance tribal) le capital naturel (ressources, paysages…) et le capital culturel (poésie, chant et danses…).

Les composantes de ce capital immatériel serviront de support aux nouvelles dynamiques de développement local initiées par les deux générations de PDPEO, poursuivi, depuis 2008, par le projet intitulé ''Lutte participative contre la désertification et la réduction de la pauvreté dans les écosystèmes arides et semi-arides des hauts plateaux de l'Oriental du Maroc '', des actions conduites dans le cadre de l'INDH et du PMV et permettront d'élargir l'horizon de développement de l'Oriental steppique pour englober des aspects immatériels jusqu'ici négligés. C'est la valorisation des ''produits identitaires'', c'est-à-dire de tout ce qui peut

contribuer ‘’à la production d’identités régionales s’affirmant au niveau national et international…’’ (Bonte, 2010 : 391)

Cet inventaire de la culture nomade de l’Oriental n’est certes pas exhaustif. Et c’est faire outrage à la richesse de cette culture que de prétendre le contraire. La propriété d’inventaire explique la liberté prise dans l’interprétation du sens des constituantes de cette culture. Une analyse plus systématique de l’ensemble des composantes de la culture nomades manque à cet ouvrage. Elle aurait permis d’accéder aux structures sous-jacentes de l’univers de la pensée des nomades à l’instar de ce que nous avions tenté dans le Haut-Atlas[68] et d’établir des relations de compréhension entre les deux univers matériel et immatériel de la culture nomade. Pour exemple ce vers :

Mariam Ô Mariam
Il a lâché un feu sans fumée
Pourquoi tes voisins ne s’endorment pas encore ?

Pour le déchiffrer, la connaissance des particularités de la vie des nomades sous la tente et des codes qui y régulent l’intimité des rapports homme-femme est nécessaire. Le matériau ethnographique et des interprétations laconiques existent dans cet inventaire mais requièrent une analyse plus approfondie encore !

[68] A. Hammoudi, 1988, H. Rachik, 1990, M. Mahdi, 1992 et 1999.

Bibliographie

Ouvrages

P. Bonte et al, 1999.
‘’Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel’’. CNRS Éditions. Paris.

P. Bonte, 2004
‘’Les derniers nomades’’ - Solar Éditions

P. Bonte, 2006
‘’Anthropologie des sociétés nomades fondements matériels et symboliques.’’

P. Bonte, 2008.
‘’L’émirat de l’Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne’’ Paris, Karthala.

S/Dir, P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi, 2009
‘’Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien’’. Cérès Éditions, Tunis, 432 p.

P. Bonte Pierre Ben Hounet Yazid (éds.), 2010.
‘’La tribu à l’heure de la globalisation’’, Études rurales, 184.

S/Dir, H. Gumuchian, B. Pecqueur, 2007
‘’La ressource territoriale’’ - Economia – Anthropos, 252 pages.

A. Hammoudi, 1988
‘’La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb.’’ Ed. du Seuil. Paris, 254

G. Lebaudy, 2016
‘’Les métamorphoses du bon berger - Mobilités, mutations et fabrique de la culture pastorale du Sud de la France’’. Carder Éditeur.

M. Mahdi, 1999
‘’Pasteurs de l’Atlas’’ - Imprimerie Najah Al Jadida – Casablanca

M. Mahdi (Ed), 2002.
‘’Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques.’’

Casablanca. Konrad Adenaouer.

M. Mahdi, 2006
« Culture et agriculture, Approche anthropologique du rôle culturel de l'Agriculture ».
Éditions de l'ENA-Meknès.

M. Mahdi, Ph. Michel, H. Oudguiri, 2012
‘’Bni Guil, espace des hommes libres’’. Collection Oriental.ma

H. Rachik, 1990
‘’Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain.’’
Afrique-Orient - Casablanca

H. Rachik, 2000
‘’Comment rester nomade’’ - Afrique Orient.

Articles

A. Bendella, 2009
‘’Les modes de régulation des conflits : entre régulation communautaire et régulation judiciaire.’’ S/Direction : P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi, « Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». Cérès Editions, Tunis, 2009, 432 p.

Anne-Marie Brisebarre, 2009
‘’Races ovines, systèmes d'élevage et représentations des éleveurs’’, In S/Dir, P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi « Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». Cérès Éditions, Tunis, 432 p.

P. Bonte, 1999
"Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice tᶜargîba dans la société maure", in
‘’Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel’’. CNRS Éditions. Paris. 239-261.

Brisebarre Anne-Marie, 2013
"Leurrer le bétail: techniques d'adoption et de traite (France, Maghreb, Afrique saharienne)", in Arthaud H. (Dir), Leurrer la nature", Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale 9: 59-71.

Lenclud G, 1987
‘’La tradition n’est plus ce qu’elle était… Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie.’’, Terrain, n° 9, pp. 110-123.

I. Mafi, 2010
‘’La madafa en Jordanie, un lieu de mémoire.’’ In Études Rurales, N° 184, pp. 203 – 215.

M. Mahdi, 1992
‘’La danse des Statuts’’, in Pratiques et Résistances Culturelles au Maghreb, Ed du CNRS.

M. Mahdi, 1997
‘’Le statut collectif des parcours entre le consensus de la collectivité et l’action individualisée’’, in Cahiers Options Méditerranéennes, Série A: Séminaires méditerranéens, Numéro 32.

M. Mahdi et F. Zahid, 2002
‘’Femmes, statut et changement social’’. In, M. Mahdi, (Ed.) “Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques ». pp.163-183, Imprimerie Najah Al Jadida – Casablanca

M. Mahdi, 2005
‘’Anthropologie et demande sociale : à propos des communautés de pasteurs.’’ Prologues, N° 32, Casablanca.

M. Mahdi, N. Harrami et A. Ablal, 2007
‘’Nouvelles recomposition de la famille dans l’oriental. Réalités et représentations sociales’’, in. N.Akesbi et al. (dir.), Devenir de la société rurale, développement économique et mobilisation sociale. Hommage à Paul Pascon. IAV Hassan II – Rabat.

M. Mahdi, 2007
“Pastoralism and Institutional Change in the Oriental”. In “Pastoral Morocco – Globalisation Scapes of Mobility and Insecurity. Wiesbaden. Germany.

M. Mahdi, 2009
‘’Innovation institutionnelle et recomposition de l’ancien ordre pastoral’’ - In, (S/Direction) : P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi - « Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». La croisée des chemins Éditions, Casablanca, 432 p.

M. Mahdi, 2010
‘’La tribu au secours du développement pastoral’’ - Études rurales, 133-148. Ed. EHESS - Paris

M. Mahdi, 2014
‘’Between Hope and Disillusionment: The Migration of Nomadic Pastoralists to Europe’’;
In Seasonal Workers in Mediterranean Agriculture. The social Costs of Eating Fresh. Edited by Jörg Gertek, Sarah Ruth Sippel. Routledge – 2014 – 294 pages.

A. Skounti, 2010
‘’De la patrimonialisation. Comment et quand les choses deviennent-elles des patrimoines ?’’
Hesperis-Tamuda, Vol. XLV, (2010), pp. 19-34

M. Tozy, 2002
‘’Des tribus aux coopératives ethno lignagères.’’
In M. Mahdi. (Ed). Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques. Casablanca. Konrad Adenaouer.

M. Tozy, 2010
‘’Leaders et leadership : configuration complexe, ressources politiques et influences potentielles des leaders dans le cas de l’oriental marocain’’. In, (S/Direction) : P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi - « Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». La croisée des chemins Editions, Casablanca, 432 p.

H. Rachik, 2002
« Comment disparaît une norme »
In M. Mahdi. (Ed). Mutations sociales et réorganisation des espaces steppiques. Casablanca. Konrad Adenaouer.

H. Rachik, 2010
‘’Les nomades et l’argent’. In, (S/Direction) : P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi - « Développement rural, environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». La croisée des chemins Éditions, Casablanca, 432 p.

M. Tamim, 2010
‘’Emigration et élevage dans l’oriental marocain’’, 379 – 386. In, (S/Direction) : P. Bonte, M. Elloumi, H. Guillaume, M. Mahdi - « Développement rural,

environnement et enjeux territoriaux. Regards croisés Oriental marocain et Sud-est tunisien ». La croisée des chemins Éditions, Casablanca, 432 p.

M.Mahdi, 2018 (à paraître)
"Transhumance et rituels", *in* A.-M. Brisebarre, G. Lebaudy et P. Vidal-Gonzalès (éds.), *Où pâturer ? Activités pastorales entre crises et adaptations*, Avignon, Éditions Cardère.

Rapports d'étude et documents du projet

Hammoudi. A et Rachik. H, 1990.
‘’Enquête sociologique.’’ PDPEO – MARA, IAV Hassan II.

Hammoudi. A, Mahmoudi. M. Rachik. H., M. Tozy. 1992
‘’Étude sur le changement, l'innovation et les attitudes.’’ PDPEO - MARA – Direction d'Élevage – IAV Hassan II – Rabat.

Royaume du Maroc, 2001b
‘’Les coopératives pastorales du projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'oriental’’. Mission de suivi - Division Proche-Orient et Afrique du Nord - Département de la gestion des programmes

DPA – Bouarfa, 2002a.
‘’Rapport d'achèvement du projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'oriental.’’

DPA, 2002b
‘’Enquête rurale participative dans la zone du Projet de développement de l'élevage et des parcours de l'Oriental (Maroc)’’–Fonds International de Développement Agricole, Rome.

Royaume du Maroc, 2002a
Document du projet
‘’Projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'Oriental (PDPEO)’’ - Rapport d'évaluation intermédiaire - Bureau de l'évaluation et des études. FIDA - Rapport N° 1304-MA

Royaume du Maroc, 2005
‘’Autonomisation des ruraux dans les hauts plateaux de l'oriental‘’. INRA

Rapport du Cinquantenaire, 2006.
‘’Le Maroc Possible, Une offre de débat pour une ambition collective.’’ p. 54, Casablanca.

Royaume du Maroc – USAID, 2006
‘’Agriculture & Agrobusiness Intégrés : Stratégie commerciale pour la filière ovine dans l’oriental.’’

M. Mahdi et M. Mounsif, 2007
‘’Prestation de service et d’assistance technique pour la capitalisation, la valorisation, la diffusion de l’information et du savoir-faire local dans le cadre du PDPEO II’’
- Fascicule 1 : Le référentiel institutionnel et juridique (4 Fascicules)
- Fascicule 2 : Le référentiel technique de gestion, d’aménagement des parcours, et de conduite des troupeaux
- Fascicule 3 : Manuel et fiches de procédure des référentiels techniques
DPA-Figuig, ENA-Meknès

Projet du Gouvernement du Royaume du Maroc, 2007
‘’Lutte participative contre la désertification et la réduction de la pauvreté dans les écosystèmes arides et semi-aride des hauts plateaux de l’oriental du Maroc’’
FIDA et ONUDI

Royaume du Maroc – USAID, 2008
‘’Agriculture & Agrobusiness Intégrés : Promotion de la filière ovine dans les hauts plateaux de l’oriental - Engraissement des agneaux.’’

Royaume du Maroc, 2008.
‘’L’anthropologie de la migration’’
Ministère de l’Habitat, de l’Urbanisme et de l’Aménagement de l’Espace
Direction de l’Aménagement du territoire

Royaume du Maroc 2011
‘’Étude sur ‘’ l’importance culturelle et sociale du nomadisme des territoires des Béni Guil’’. Programme de Développement Local Intégré de l’Oriental « DéLIO » - Agence de l’Oriental et PNUD Maroc.

Royaume du Maroc, 2008
‘’Lutte participative contre la désertification et la réduction de la pauvreté dans les écosystèmes arides et semi-aride des hauts plateaux de l’oriental du Maroc’’
– FIDA et ONUDI

Communications

M. Mahdi, N. Harrami, 2006
‘’Santé et procréation chez la femme, entre la conscience médicale et valeurs sociales. Cas des communautés nomades au Maroc. ’’Communication au 1er congrès arabe sur « la santé de la famille et de la population ». Caire - Egypte, du 13 au 16 mai 2006.

Agence de l’oriental, 2007
‘’Patrimoine en partage’’ - Le FORUM d’Imerqane - Espace de dialogue et de tolérance à perpétuer. Actes du 1er festival des cultures immatérielles méditerranéennes de Nador.

M. Mahdi, 2009.b
‘’La coopérative ethno lignagère dans le Maroc Oriental : Greffe ou bricolage institutionnelle ?‘’ Communication présentée au : Colloque International, « Sociétés en transition et développement local en zones difficiles "DELZOD" ». Institut des Régions Arides (Laboratoire d’Économie et Sociétés Rurales, LESOR), Médenine – Tunisie (22-24 avril 2009)

A. Herzenni, A. Laamari, M. Boughlala and T. Ngaido, 2001
‘’Institutional options and pastoral communities in Morocco’’
A Paper Prepared for the International Conference on Policy and Institutional Options for the Management of Rangelands in dry Areas. May 7 - 11, 2001. (Hammamet, Tunisia)

Travaux académiques

Ouafa Messous, 2016
‘’L’image de la ville : processus et desseins de fabrication – Cas de la ville d’Essaouira.’’
Thèse de Doctorat. Urbanisme et Aménagement de l’Institut National de l’aménagement et de l’Urbanisme - Rabat.

Harrach. M, 1997
‘’Organisation coopérative de gestion de l'espace et dynamique du système agro-pastoral dans l'Oriental du Maroc : Cas de la province de Figuig’’ - Thèse de Master of Science, CIHEAM , France.

Rahmani I., 1998.
‘’Description du système de commercialisation ovine dans l’Oriental (Cas de la commune rurale Aïn Beni Mathar)’’. Mémoire de 3e cycle en agronomie, option Vulgarisation agricole, ENA-Meknès.

Hassan Kamil, 1993
‘’Penser et agit Jdoub : gestion du risque et rationalité des comportements d’élevage des pasteurs nomades de Missour, Maroc.’’ Aix-Marseille – France.

Hassan Kamil, 1999
Elevage nomade, appropriation de l’Espace et structuration tribale chez les Ouled Khawa. Thèse de Doctorat. Université Aix-Marseille I – Université de Provence.

Yahyaoui M., 1999.
‘’Caractérisation des systèmes d’élevage ovin du Maroc Oriental et comparaison des performances des races ovines Béni Guil et Ouled Djellal (cas des communes rurales de Béni Mathar et Ouled Sidi Abdelhakem)’’. Mémoire de 3e cycle en agronomie, option Productions animales, ENA-Meknès.

A. Bendella, 2006 -
‘’Les modes de régulation des conflits. Entre régulation communautaire et régulation judiciaire ?’’ Mémoire de DESA. Université Hassan II. Ain Chock. Faculté des Sciences, Juridiques, Économiques et Sociales. UFR Science Politique

Moustati K., 2005.
‘’Caractérisation des systèmes d’élevages pastoraux dans la région de l’Oriental (cas des communes rurales de Beni Ather, Tendrara et Beni Guil)’’. Mémoire de 3e cycle en agronomie, option Productions animales, ENA-Meknès.

A. Ablal, 2005.
‘’La mobilité sociale et les transformations socio-spatiales au Maroc. Les jeunes, la famille et conscience du changement. Cas du Maroc Oriental’’. Mémoire de DESA. Faculté des lettres - Université Moulay Ismail. Meknès. (En arabe)

N. Harrami, 2005.
‘’La femme et le changement social. Cas du Maroc Oriental’’. Mémoire de DESA. Faculté des lettres - Université Moulay Ismail. Meknès. (En arabe)

Rapport de Stage, 1996.
‘’Occupation de l’espace pastoral par les éleveurs dans l’Oriental’’. Stage de Développement. ENA – Meknès.

Film

M. Mahdi
‘’Itinéraires nomades’’ 27mn - 2010
www.youtube.com/watch?v=9Fw3Oe3HkPo

ANNEXES

Annexe 1
Méthode d'élaboration de la synthèse des documents

La conception adoptée pour l'élaboration de cette synthèse se fond sur i) la reconstitution de l'historique des travaux réalisés dans la zone, ii) l'identification des problématiques qui les structurent, iii) la mise en évidence des concepts de base qui les soutiennent, vi) l'exposé des connaissances sur les sociétés nomades qu'ils nous apportent. La synthèse n'adoptera certainement pas cet ordre, mais ces aspects y figureront. Toute lecture un tant soit peu attentive pourrait les y retrouver.

Le recul, qu'offrent deux décennies d'histoire, et une implication personnelle dans cet itinéraire productif, permettraient, espérons-le du moins, de prendre de la hauteur et donner une vision d'ensemble sur cette littérature. La tâche n'est certes pas aisée, vu la nature très hétéroclite des documents. Un simple coup d'œil sur la bibliographie suffit pour s'en convaincre. Mais peut-être que la méthodologie adoptée permettrait de contourner cette difficulté. Et il y a tout lieu d'offrir un aperçu sur la méthode d'analyse et la grille de lecture adoptée.

Les documents disponibles ont fait l'objet d'une analyse de contenu dans le sens entendu par Bernard Berelson, à savoir : « l'examen *objectif*, *exhaustif*, *méthodique* et si possible quantitatif d'un texte ou d'un ensemble d'information afin d'en tirer ce qu'il contient de signification par rapport aux objectifs de la recherche. » ou encore : '' « une technique de recherche pour la description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste des communications ». Madeleine GRAWITZ. Méthodes des sciences sociales. Paris, Dalloz, 1996, p. 551

Le ''document'' fut adopté comme l' ''unité d'analyse'' et une ''fiche de lecture'' a été produite pour chaque document et en résume l'essentiel. Les fiches sont par la suite présentées dans un tableau de synthèse qui renseigne sur leur titre, leur type, leur objet et la nature des connaissances qu'il fournit sur la société nomade :

- Le *titre* est donné de façon succincte mais un code permet de le retrouver dans la bibliographie et accéder à sa référence, concernant le titre complet, le nom de son ou ses auteurs, l'année de publication ou de production.
- Les documents sont de plusieurs *types* : i) Des documents du PDPEO, ii) Des rapports d'études, souvent commandée par le PDPEO, iii) Des travaux académiques (mémoire de fin d'étude, DESA), iv) des articles publiés, v) Des ouvrages, vi) Des textes de communication présentée dans un colloque ou séminaire.
- L'*objet* du document est donné sous forme d'un *mot clé*, un concept, tels que ''morphologie sociale'', ''changement et innovation'', ''devenir du nomadisme'', ''conflits'', ''mobilité sociale''.
- La *nature des connaissances* que le document offre sur la société nomade est représentée également par un mot ou une *périphrase*. En voici quelques exemples : i) La structure ''ethnique et lignagère'' des tribus de l'oriental et l'utilisation des territoires pastoraux, ii)

Changements et innovations affectant le système agro-pastoral et le mode de vie nomade, iii) Savoir et savoir-faire local en matière de gestion des parcours, de conduite des troupeaux, d'une part, de gestion administrative et financière des coopératives.

Les fiches de lecture qui ont ainsi permis le codage de chaque document et la capture des catégories qu'il préfigure et qui transparaissent à travers son objet et les connaissances qu'il offre sur la société nomade. L'analyse de contenu développé fut un processus qui a conduit de la lecture et la confection des fiches, à leur classement, puis leur codage et catégorisation, c'est-à-dire leur traduction par des mots clé et des périphrases, qui au final, formeront notre grille d'analyse. La grille d'analyse finalement adoptée, à travers de multiples transformations et ajustages, a permis de donner sa structure à la première partie.

Annexe 2
Bilans du changement programmé

En usant de la locution ‘’changement programmé’’ nous entendons par là et dans ce contexte précis, les changements initiés par le PDPEO. Dans la première partie de cet ouvrage nous avons insisté sur le rôle joué par le PDPEO dans les recompositions des espaces et des sociétés nomades de l’oriental. De nombreuses évaluations ont tenté de dresser des bilans relatifs à ce projet et mesurer le chemin parcouru. Ces bilans ont été focalisés sur la coopérative pastorale qui est une innovation institutionnelle phare et le principal credo de ce projet. Cette innovation a complètement changé le paysage institutionnel des tribus de l’oriental. Cette expérience à ‘’grandeur nature’’, comme certains évaluateurs l’ont nommée, a aussi fait l’objet d’un travail de capitalisation pour en mémoriser les acquis. Dans cette annexe seront présentés les apports et les acquis de ce projet.

Apports du PDPEO

Une auto évaluation du P.D.P.E.O (DPA, 2002a**)** réalisée par l’équipe du projet au cours de la compagne 2001-2002, a mis en évidence les principales acquis de sa stratégie et de son approche d’exécution, ses faiblesses et les difficultés ayant limité la réalisation des objectifs recherchés.

Les difficultés rencontrées par le projet sont essentiellement liées : i) au système organisationnel mis en place en matière d’autonomisation, ii) au statut foncier des terrains de parcours, iii) à la sécheresse non intégrée en tant que composante structurelle du système pastoral, iv) aux problèmes de découpage administratif communal, v) à l’absence d’un système de codification cohérent permettant la coordination et le ciblage des activités des différents acteurs et partenaires du projet.

De cette expérience, deux leçons principales ont été retenues: i) L’intégration et la participation à la prise des décisions et à la mise en œuvre du projet. A ce niveau, le ciblage des bénéficiaires par exclusion des élites rurales n’est ni réaliste ni souhaitable, car celles-ci peuvent être les locomotives du développement rural. ii) Les actions de développement pastoral doivent être réalisées sur un espace assez vaste, diversifié et complémentaire. Dans le même sens la focalisation sur une seule activité rend la zone plus vulnérable d’où la nécessité de diversifier les activités des bénéficiaires.

L’évaluation de l’organisation et gestion du projet a mis en évidence la complexité de coordination entre les différents acteurs et intervenants. La leçon qu’il faut en tirer est qu’il faut créer une unité de gestion du projet autonome.

Une autre évaluation **(**Royaume du Maroc, 2002a**)** a dégagé quelques concluions et tiré trois leçons : i) La prise en considération des populations locales et leur implication effective (participative) dans la mise en œuvre du projet, sont les éléments déterminants de la réussite du dit projet. ii) Les actions de développement dans les zones pastorales doivent être menées au niveau d’un ensemble territorial suffisamment vaste afin d’intégrer

l'ensemble des éléments, des interactions et interrelations entre les différentes composantes humaines, animales et naturelles. iii) Une structure de gestion du projet rattachée à une structure administrative existante régionale ne peut pas mettre en œuvre un projet intégré sur une vaste zone impliquant d'autres entités administrative et plusieurs départements ministériels. La coordination entre différents acteurs et différents intervenants nécessite un niveau de décision plus élevé ayant des prérogatives précises.

Les conclusions insistent sur le fait que le projet a eu un effet incontestable sur la dynamisation du processus de développement dans la zone et la prise de conscience sur la nécessité d'une utilisation rationnelle des ressources pastorales. Cette dynamisation a aussi concerné les aspects institutionnels et la bonne gouvernance en ce sens que la coopérative a constitué un lieu privilégié d'apprentissage de la démocratie interne à l'occasion des débats et au sein des assemblées et du processus de désignation des représentants.

Le projet a connu des limitations qui ont constitué des contraintes et ralenti son élan. Il s'agit: i) du statut foncier des terres collectives de pâturage encore relativement vague; ii) du problème des délimitations administratives entre les communes rurales; iii) l'absence d'une stratégie de gestion du risque de sécheresse ; vi) du peu de maîtrise sur les allocations budgétaires particulièrement pour les dépenses de fonctionnement qui relèvent du budget général.

Une dernière conclusion allant dans le sens des analyses du changement : ‘’La société pastorale des Hauts plateaux est passée en 20 ans d'une société "nomade" ou du moins d'une société où le déplacement occupe une place importante à une société qui est fixée sur des aires de pâturage sur lesquelles les amplitudes de déplacement sont de plus en plus restreintes.’’

Une dernière évaluation **(**Royaume du Maroc, 2001b**)**, sous forme d'un soutien institutionnel au projet, a pour but de dresser le bilan technique, institutionnel et financier relatif aux institutions rurales établies et créées par le projet. Cette évaluation s'achève par la recommandation d'une *loi spécifique aux coopératives pastorales*.

Cette évaluation revient sur l'historique du projet, et notamment sur l'organisation des éleveurs, dans des coopératives pastorales comme objectif fondamental du PDPEO. Elle retrace par la suite le parcours des coopératives, dresse un état de lieux de ce qu'elles étaient en 2001, puis procède à l'analyse de leur fonctionnement sociopolitique, financier et administratif

La principale recommandation de cette évaluation est de doter les coopératives pastorales ‘’d'un texte législatif particulier qui tiendrait compte des spécificités sociologiques de ces coopératives et des particularités des activités professionnelles liées au pastoralisme et qui soulignerait de façon explicite la délégation de certaines prérogatives de puissance publique que les coopératives doivent avoir, pour garantir le respect des mises en défens et pour entreprendre des travaux d'utilité publique.

Capitalisation des savoirs acquis

La capitalisation des Savoirs et savoir-faire du PDPEO, ainsi que des savoir et savoir faire local en matière de gestion des parcours, de conduite des troupeaux, d'une part, de gestion administrative et financière des coopératives a fait l'objet d'une étude spécifique **(**Royaume du Maroc, 2001b**)** qui a donné lieu à la publication de quatre documents. Ces documents élaborés sous forme de référentiels, en vue de capitaliser et valoriser les acquis de la première phase du projet de développement des parcours et de l'élevage dans l'oriental (PDPEO - Phase I). C'est un moyen de consolider les acquis du savoir et savoir faire local en matière de gestion des parcours, de conduite des troupeaux et de gestion et fonctionnement financier des coopératives dans le but de mieux cibler les activités de la phase 2 du projet PDPEO.

L'élaboration de ces référentiels a nécessité la lecture, l'analyse et la synthèse d'une masse importante d'informations et de connaissances utiles pour la valorisation, et l'orientation des actions du projet en matière, d'une part, de l'expérience de constitution et du fonctionnement des coopératives pastorales et autres associations de base et d'autre part, de la gestion des ressources naturelles et la conduite des troupeaux dans la steppe.

Le référentiel technique est scindé en 2 parties un référentiel regroupant les savoirs et savoirs faire d'exploitation et gestion des parcours et le second traite la conduite des troupeaux. Ces savoirs ont été déclinés en connaissances et en pratiques des éleveurs. Ces 2 aspects ont été complétés par des amendements techniques pour corriger les pratiques inadaptées et irrationnelles et orienter les éleveurs vers les voies rationnelles et durables d'amélioration du système de production.

Les référentiels offrent une base de ressources pour les développeurs dans le but d'encourager l'adaptation individuelle et l'amélioration des attitudes exceptionnellement selon les besoins. Le référentiel peut être utilisé comme un guide et un document de base pour élaborer des programmes de formation. Il aidera à concevoir la structure d'une séquence de formation ou d'un atelier et fournira le matériel et les idées pour son organisation. Il peut également servir de guide pour ceux qui veulent se faire une idée claire et complète sur la gestion des parcours et la conduite des troupeaux dans des milieux similaires.

Le référentiel institutionnel et juridique et un référentiel financier et comptable. L'élaboration de ces deux référentiels a été précédée d'une analyse et une synthèse thématique de la documentation mise à la disposition de l'équipe par le projet et d'autres recueillie par nos propres soins, sur les savoirs et savoir-faire locaux et sur les acquis en matière institutionnelles, juridiques, financières et comptables des coopératives pastorales.

Le concept des référentiels proposé se présente sous forme d'une série de « fiches thématique ». Chaque fiche thématique comprend :

- L'idée maîtresse qui résume l'objectif recherché à travers le thème développé.

- Les acquis des coopératives relatifs au thème, ce qui correspond aux savoirs acquis, aux bonnes pratiques ou tout simplement au type de pratique suivie en la matière.
- Les faiblesses constatées, ce qui correspond soit à des contraintes, soit à des « déviations » par rapport à la pratique préconisée ou aux règles juridiques qui régissent les coopératives.
- Les enseignements, ce qui correspond soit aux leçons à retenir de l'expérience des coopératives pastorales, soit à des recommandations à traduire en activités opérationnelles, soit aux solutions préconisées aux principaux problèmes identifiés par les représentants des coopératives au cours des entretiens. Il va sans dire que toute recommandation ou solutions n'est justifiée que par sa faisabilité et par les perspectives futures qu'elle ouvre pour une meilleure efficience du travail de ces nouvelles organisations.

Le document est organisé en 2 parties. La première partie présente le référentiel de gestion et d'aménagement des parcours et le référentiel traitant la conduite des troupeaux. La 2ème partie aborde la gestion des coopératives et le fonctionnement financiers de ces institutions.

Annexe 3.
La sédentarisation

La sédentarisation des nomades constitue un phénomène ancien mais qui a pris de l'ampleur les trois dernières décennies sous l'effet des sécheresses récurrentes et de la réduction consécutive de la taille des troupeaux. La sédentarisation se manifeste sous plusieurs formes : la fixation dans une tente ou dans un abri sur le parcours, dans les Walf du groupe, l'habitation dans une maison en dur dans un centre urbain, ou bien sous une tente ou dans un abri à sa périphérie. Déjà en 1989 [69] et d'après les résultats d'une enquête menée par la DPA sur 8938 chefs de foyers enquêtés, 42% parmi eux possédait une maison en ville et 40% à vivaient dans des maisons en dur contre 60% dans des tentes ou Ucha[70].

La sédentarisation et la fixation vont affecter les habitudes de déplacement et d'usage du parcours. Mais la possession d'une maison en ville ou la fixation sur le parcours est tout à fait compatible avec la mobilité du troupeau. Une famille peut être fixe mais son troupeau reste mobile, sous la conduite d'un berger ou d'une partie de la famille. Mais le constat majeur est que le nomadisme est devenu l'apanage de ceux ont les moyens de la pratiquer, et notamment par l'acquisition d'un camion. Celui-ci est en passe de remplacer le chameau comme moyen de transport et de nomadisme.

Ces changements dans le mode de vie des éleveurs, de leur habitat et de la mobilité de leurs troupeaux ont favorisé une dynamique démographique et d'urbanisation remarquable. Ainsi, nous avons assisté à la naissance de nouvelles collectivités territoriales. Des centres urbains naîtront, comme Tandrara qui apparaît dans le recensement de 1982 et plusieurs communes rurales verront le jour après le découpage administratif de 1992. De même, de petits centres urbains vont accéder au statut de municipalité, comme Bouarafa depuis 1992. Ces agglomérations urbaines émergentes exerceront à leur tour une force d'appel sur les éleveurs et accélèrent le processus de l'exode et de la sédentarisation. Il faut ajouter que les éleveurs restent attachés à l'élevage et au parcours qui en est le support malgré le choix de vivre dans les centres urbains. Certains partagent leur vie entre le parcours et le centre urbain. De nombreuses stratégies ont été développées par les éleveurs qui varient selon la richesse et dont la finalité est de maintenir une activité d'élevage.

La sédentarisation dans les Walf ethniques constitue ces dernières années une stratégie de lutte contre le changement climatique. Elle révèle le nouveau type de relations que les nomades entretiennent avec leur territoire, les stratégies déployées par les individus et les groupes pour accéder, contrôler et s'approprier les terres collectives et les formes de polarisation sociale qui s'en suivent. Les politiques publiques de ces deux dernières

---

[69] La Direction Provinciale d'Agriculture a mené une « enquête élevage » en 1989 qui a touché 8938 chefs de foyers répartis sur six Communes rurales : El Ateuf, Merija, A.B.Mathar, Oulad Sidi Abdelhakem, Tendrara, Bouarfa. Cette enquête a été complétée par l'IAV en 1991, sur 1500 chefs de foyers dans les mêmes communes rurales. Cf. Hammoudi et Al.

[70] Forme dégradée de la tente.

décades encouragent ces appropriations. C'est le cas du ''projet de lutte participative contre la désertification et la pauvreté dans les systèmes steppiques''. Ce projet apporte une nouvelle technologie, le système Vallerani, pour améliorer la qualité des parcours. Le projet laboure et ensemence de grande superficie de terres collectives parcours pour le compte d'un groupe (les membres d'une coopérative ethnolignagère) ou d'un individu, un riche éleveur. L'opération d'amélioration du parcours louable en soi équivaut à une reconnaissance juridique du droit de propriété des bénéficiaires sur ces périmètres d'intervention et entérine leur appropriation.

GALERIE PHOTOS

Crédit photos A.Hadiri

La steppe, Sahb, intrigue, fascine et enchante

La tente, comparée à un bateau retourné

Le vélum, un assemblage de "Flij", des bandes tissées à partir de laine et de poils de chèvre, intelligemment agencées

Univers matériel et symbolique, la tente désigne la famille, l'espace domestique, la femme et la progéniture

R'hal traverse longitudinalement la tente, sépare les espaces féminins et masculins et fait office d'entrepôt, Khzine.

La tente se transforme en atelier de tissage

Les femmes fabriquent autant de flijs que possible pour remplacer les bandes défectueuses de la tente

La vannerie, un savoir-faire féminin en perte de vitesse

La vannerie remise au gout du jour

Le devoir d'hospitalité est honoré par un sacrifice

Mardoud

Plat présent dans plusieurs rituels

Laklila

Un met immaculé qui reflète la blancheur
et le savoir-faire de la femme

Le bonheur du nomade tient à ses parcours, à son troupeau et à son cheval.

Cheval signe de prestige

Troupeau signe de richesse

De rares camelins confiés à un berger collectif

Table des matières

Dédicace **1**

Avant-propos **1**

Introduction **1**

Partie I : Société, espace et mobilité **1**

Chapitre 1. Modes d'organisation de la société 2

I. Organisation tribale 3

II. Organisation administrative et communale 3

III. Organisation coopérative 3

Chapitre 2. Modes d'organisation de l'espace 2

I. Organisation tribale des parcours 3

II. Organisation coopérative des parcours 3

Chapitre 3. Formes de mobilité nomades 2

I. Les anciennes formes de mobilités 3

II. Les nouvelles formes de mobilités 3

Chapitre 4. Normes, status et rapports sociaux 2

I. Nomadisme en devenir 3

II. Normes et rapports sociaux 3

III. Famille et rapports du genre 3

IV. Acteurs de la société civile 3

Partie II. Vie domestique et communautaire **4**

Chapitre 1. L'habitat nomade 5

I. La tente 3

II. Ses composantes 3

III. Sa confection 3

IV. Ses rituels 3

Chapitre 2. La vie sous la tente 5

I. Le mobilier 3

II. L'agencement de la tente 3

III. L'art culinaire 3

IV. Les soins corporels 3
Chapitre 3. La vie dans le campement 5
I. L'hospitalité 3
II. L'Uzia'a 3
Chapitre 4. Savoir pastoral 5
I. L'animal 3
II. Le végétal 3
III. Le parcours 3
IV. L'eau 3
Partie III. Rituels et festivités **4**
Chapitre 1. Rituels liées au cycle de vie humaine 5
I. Le mariage 3
II. La naissance 3
III. La circoncision 3
IV. La mort 3
Chapitre 2. Rituels liées au cycle de la nature 5
I. Hagouza 3
II. Waa'da 3
III. Ghonja 3
IV. Dazza 3
V. N'mar et Orfa
Conclusion **1**
Galérie photos **1**
Annexes **1**
Bibliographie **1**
Table de matières **1**